I 566301

MIHAI RALEA

SCRIERI

VOL. 6

MIHAI RALEA

SCRIERI

VOL. 6

București 1989

MIHAI RALEA

SCRIERI

VOL. 6

Ediție, prefață și note
de
FLORIN MIHĂILESCU

ACADEMIA
BIBLIOTECA
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

EDITURA MINERVA

C. Lw. 1600393

I 566301

ISBN 973-21-0134-2
ISBN 973-21-0133-4

BIBLIOTECA

PSIHOLOGIA ÎN OPERA LUI MIHAI RALEA

Dacă perspectiva hermeneutică este asigurată în opera lui Mihai Ralea, așa cum am văzut deja, de sociologie (V. prefața la vol. 4), materia analizelor și observațiilor, în general a preocupărilor sale predilecte i-o oferă indiscutabil psihologia. S-ar putea avansa chiar ipoteza, sprijinită de altfel pe numeroase și concludente dovezi, a unei veritabile vocații a lui Ralea în această direcție, vocație care l-a călăuzit atît spre studiile literare, cît și spre cele de antropologie filosofică.

Ipoteza se verifică și prin implicația interesului psihologic în toate domeniile de manifestare ale acestei complexe personalități și care depășesc cu mult sfera precisă a carierei sale de profesor și de specialist, ajuns la zenitul existenței fondator al Institutului de psihologie, al *Revistei de psihologie* și șef al catedrei de resort a Universității din București. Această extensiune de care vorbim este legată de structura de moralist a lui Ralea, în sensul de observator și critic al moravurilor omenești. Mobilizat de enigma pe care o reprezintă ființa noastră individuală și socială, el a tins toată viața spre ceea ce avea să numească în opera sa fundamentală *Explicarea omului*.

Atracția incontestabilă a tuturor paginilor lui Ralea vine din abundența și acuitatea asociațiilor și disociațiilor pe cît de neașteptate, pe atît de incitante și de luminoase, pe care el le operează în substanța sufletească și în comportamentul persoanei și al societății umane. Nici măcar o singură dată în multiplele și variatele lui scrieri nu abandonează Ralea preocuparea antropologică, nepunîndu-și niciodată ca filosof probleme abstracte și metafizice tradiționale și neinteresîndu-se niciodată de ceea ce nu-l implică direct pe om cu condiția și cu aspirațiile sale ireductibile.

Inainte de a fi deci un specialist în psihologie — și fără îndoială unul din cei mai reputați pe care i-am avut, Mihai Ralea este un psiholog prin natura spiritului său și nu l-am putea cu adevărat înțelege ignorînd una sau alta dintre cele două forme de manifestare intelectuală sau separîndu-le în chip mai mult sau mai puțin arbitrar. Mihai Ralea face așadar psihologie atît ca profesor, cît și ca scriitor de idei, atît ca savant al disciplinei, cît și ca eseist, critic și teoretician literar sau autor de fine disociații și însemnări de călătorie. S-ar putea zice, parafrazînd o formulă a lui Tudor Vianu, prietenul său de-o viață, că psihologul Mihai Ralea este Ralea întreg.

Rezultă de aici — sîntem convinși — însemnătatea capitală a acestui domeniu electiv din activitatea atît de diversă a gînditorului nostru, o însemnătate care se poate și altfel articula prin constatarea cîtuși de puțin exagerată că de fapt psihologia, în înțelesul său cuprinzător subliniat mai sus, nu este numai *un* domeniu de activitate pentru Ralea, fie el și privilegiat în raport cu celelalte, ci planul însuși, integral și unic, al manifestării sale intelectuale și al activității sale creatoare.

Odată acceptată o asemenea împrejurare, se poate firește trece și este chiar necesar să se treacă la o cercetare mai organizată atît a ideilor cu care Mihai Ralea a dăruit disciplina în discuție, cît și a impactului fecund pe care o atare *forma mentis* l-a avut în ansamblul operei sale eseistice.

Ideea centrală care l-a obsedat pe gînditorul român pe parcursul întregii sale evoluții intelectuale a fost, cu siguranță, aceea a integralității conceptului și realității concrete a ființei umane. Omul nu este și nu trebuie înțeles ca o existență în sine, analizabilă și definibilă printr-un demers fenomenologic, ci expresia ca și produsul relațiilor pe care le întreține cu mediul său vital, cu ambianța socială de care nu poate fi rupt decît cu prețul suspendării oricărui acces comprehensiv către esența lui. Adevărul că substanța umanității noastre nu poate fi izolată de socialitate, altfel zis de existența noastră inevitabil și ireductibil relațională, i-a fost limpede lui Ralea de la început: „Cînd e vorba însă de influența întregii societăți asupra psihologiei individuale, de pecetea colectivității în structura noastră sufletească, atunci punctul de vedere sociologic devine o metodă indispensabilă. În acest caz, individul suportă inconștient și fără voia lui caracterul colectivității din care face parte. Facultățile sale mentale se modelează după influențe, care se exercită de la exterior la interior, care transformă pasta prealabilă a simțurilor sale în materie socială. Individul e muiat în societate ca într-o baie. Aceasta îl înconjură din toate părțile și în toate momentele. După cum nu poate scăpa de legile gravitației, tot așa nu poate evita influența fatală a societății." (*Ipoteze și precizări în știința sufletului*, pp. 174—175).

Desigur, dacă prin urmare caracterul social al psihologiei umane nu poate comporta nici cea mai mică îndoială, aceasta nu înseamnă că nu există componente ale vieții noastre interioare cu un coeficient maxim de individualitate, dar ele aparțin ființei elementare, biologice: „Sînt actele psihice inferioare — zice Ralea —, cele legate de construcția noastră fiziologică. De asemenea, studiul senzației se poate dispensa de astfel de considerații. Cu cît urcăm însă în scara complexității spirituale, aportul social ne apare evident." (*Op. cit.*, p. 174) Fenomenele sufletești superioare, care de fapt ne și caracterizează în esența noastră umană, poartă ineluctabil marca socialității, idee comună de altfel cu binecunoscuta teză a lui Marx despre om ca „unitate a relațiilor sociale".

Însă această poziție a lui Mihai Ralea este legată de o concepție mai generală, de natură filosofică, pe care nu ezităm nici un moment de a o considera profund dialectică și anume aceea a interdependenței tuturor fenomenelor și realităților existenței, indiferent de planul substanței sau manifestării lor. Ne amintim că o atare concepție am întîlnit-o mai întîi în cadrul „sistemului" sociologic al lui Ralea și este semnificativ că o regăsim acum și în domeniul teoriilor sale psihologice.

Și ea se răsfrînge nu numai asupra viziunii relațiilor de determinare și cu valoare explicativă dintre societate și individ, dar și asupra înțelegerii universului interior uman și a mecanismelor sale de funcționare. Aderînd nu din rațiuni de modă intelectuală, ci din convingeri adînci, fundamentale la voluntarismul lui Wundt și mai ales la structuralismul de tip gestaltist cu care era contemporan, gînditorul român scria: „Psihologia contemporană cu drept cuvînt crede că structura sufletească e un tot indivizibil, colorată pînă la cele mai elementare senzații de o tonalitate individuală." (*Scrieri*, 2, 1977, p. 391) Și mai departe: „integralitatea vieții sufletești e indivizibilă și diferitele ei funcțiuni — *interdependente*. Unele se explică prin altele fiindcă formează un tot unitar." (*Op. cit.*, p. 392).

Dintr-o asemenea perspectivă relațional-dialectică avea să trateze Ralea absolut toate temele sale de studiu și de meditație psihologică, fie că a fost vorba de formația personalității, de sensul inconștientului uman, de modalitățile gîndirii, de expresia emoțiilor ș.a.m.d.

Dar această concepție cu privire la interdependența indisolubilă a existenței și a conștiinței, concepție — repetăm — vădit structurată în direcția dialecticii și a determinismului modern, trebuie completată în chip organic, pentru a înțelege gîndirea și metodologia lui Mihai Ralea, cu aceea care consideră și interpretează realitățile în raport cu caracterul lor indispensabil procesual, evolutiv, pornind adică de la geneza lor fără sfîrșit, dar traversată de transformări permanente, care conservă și modifică în același timp. Omul nu este numai produsul relaționalității dialectice, dar și al devenirii sale necontenite, dacă nu cumva cea dintîi o antrenează inevitabil pe cealaltă, încît în ultimă instanță nu avem de-a face decît cu o singură ipoteză explicativă, verificată însă din două perspective relativ distincte. „Tot așa, după cum în sociologie ne permitem analogii între preistoria și etnografia societăților primitive, în psihologie putem emite ipoteza că stări anterioare mai simple au precedat pe cea actuală. A arăta formația unei stări de conștiință înseamnă în definitiv a-i indica elementele, deoarece nimic nu se pierde în evoluția psihică. Îmbogățirea e treptată. Metoda genetică expune istoric ceea ce s-ar putea face static printr-o simplă descriere a părților componente. Ea are însă avantajul serierii de la simplu la complex, de la omogen la heterogen și complicat. Ea urmează de aproape pulsul realității în veșnica schimbare." (*Ipoteze și precizări în știința sufletului*, p. 121.)

În felul acesta urmărește Mihai Ralea în două ample și fundamentale studii atît formarea personalității umane, cît și constituirea inconștientului său, prima prin diferențierea graduală din masa conglomeratului social și al doilea prin acumularea și conservarea automatismelor și a vitalității noastre refulate, sau „scoase la pensie", după formula plastică a psihologului-scriitor. În timp ce personalitatea e expresia supremă a desăvîrșirii procesului de afirmare a conștiinței umane, prin care se manifestă în noi determinarea socială, dar și originalitatea creatoare, inconștientul e domeniul individualității noastre celei mai indestructibile. „Tot ce e psihic e mai mult ori mai puțin sensibil la influența socială ; tot ce e fiziologic e refractar acestei influențe. De aceea inconștientul, mai aproape de animalitate, simbolizează ceea ce e specific în noi, iar conștiința ceea ce e social și comun."(*Op. cit.*, p. 86).

Constatarea că personalitatea diferențiază pe om din masa socială, cu care dimpotrivă primitivul se contopește pînă la dispariție, dar că pe de altă parte conștiința spre deosebire de inconștient e locul activ al socialității ar putea să pară la prima vedere contradictorie. Aici se evidențiază însă una din laturile subtilității dialectice a inteligenței lui Ralea. Căci, spune el, „există desigur în noi două individualități. Una e legată de construcția noastră fiziologică, fizico-chimică chiar. Aceea nu dispare niciodată, decît doar odată cu moartea individului. Există și o individualitate, dacă se poate spune, *socială*. Ea e un produs al diferențierii sociale, prin care individul se concepe în același timp separat și legat de societate." (*Op. cit.*, p. 89).

Și citînd opinia lui George Simmel, conform căreia „procesul de individualizare merge concomitent cu acela de socializare," Ralea adaugă : „Solidaritatea între individualități e mai puternică, ca acea între indivizii fără personalitate. Cei dintîi sînt legați rațional, sînt conștienți de interdependența dintre ei și de faptul că nu pot trăi unul fără altul. Fiecare caută să-și ofere contribuția sa la mediul social. Conștiința exprimă și comunică grupului invențiile noastre personale. Ea a născocit limbajul care cristalizează și solidifică fugitivele stări ale subiectivității quasi-inconștiente în noțiuni clare, exprimabile și altora." (*Ibidem*)

Mihai Ralea subliniază astfel — și o face chiar explicit — rolul *activ* al conștiinței, care, departe de a fi un fenomen inert de socialitate, un produs pasiv și obedient al acesteia, este tocmai dimpotrivă un factor de creație și transformare. Conștiința se caracterizează prin funcția ei progresistă, susține Ralea, destinată să facă față condițiilor mereu fluctuante ale existenței, în vreme ce inconștientul manifestă o funcție prin excelență conservatoare, întrucît „orice act sufletesc repetat aduce cu el dispariția conștiinței." (*Op. cit.* p. 62) și cade, prin urmare, în rezervorul de automatisme al inconștientului. Cele două tendințe opuse, progresistă și conservatoare, sînt după părerea lui Ralea constitutive oricărei activități sufletești și ca atare conștiința și inconștientul reprezintă în fond moduri ale unei dialectici interioare, legate inseparabil de condiția noastră existențială.

Metoda genetic-istorică folosită de cercetătorul român atît în studiul inconștientului, cît și în acela al personalității o datora el fără îndoială formației sale sociologice franceze, dar ea i-a fost nu mai puțin consolidată de contactul din vremea doctoratului parizian cu concepția lui Pierre Janet, cea mai mare autoritate a Sorbonei acelor ani în materie de psihologie, profesor la Collège de France. Ralea i-a audiat cursurile,

i-a citit cărțile, pe care le și citează frecvent, și i-a preluat și dezvoltat mai tîrziu anumite sugestii și puncte de vedere. Încît, dacă în planul gîndirii sociologice Mihai Ralea este în prima etapă a carierei sale debitorul lui Emile Durkheim, în psihologie el se manifestă la început ca un discipol al lui Pierre Janet, fapt care însă nu antrenează deloc o ignorare sau o neglijare a celorlalte surse teoretice moderne din ambele domenii. Dimpotrivă, paginile studiilor sale abundă în trimiteri bibliografice de cea mai bună calitate, de la care autorul român nu împrumută însă decît ceea ce servește demonstrării propriului său punct de vedere, coincident în substanța și metodologia sa psihologică atît cu direcția de cercetare, cît și cu concluziile maestrului său de la Paris. Este semnificativă în acest context împrejurarea că deși Mihai Ralea expune cu rigoare teoria lui Freud asupra inconștientului afectiv și recunoaște chiar valoarea ei superioară celorlalte ipoteze (V. *Ipoteze și precizări în știința sufletului*, p. 51), în formularea propriei sale concepții el nu preia nimic de la acesta, apropiindu-se dimpotrivă de ideea „automatismului psihologic" a lui Janet. Contestînd viziunea pansexualistă a părintelui psihanalizei, Ralea nu valorifică în ultimă analiză nimic esențial din gîndirea savantului vienez, ceea ce pare a fi în mare măsură o atitudine de solidaritate cu rezistența mediului intelectual francez și în primul rînd a lui Janet personal față de freudism, cel puțin în prima epocă a expansiunii sale universale (V. dintr-o vastă bibliografie *Histoire de la psychanalyse*, sub redacția lui Roland Jaccard, vol. II, Ed. Hachette, 1982, pp. 9—105, dar mai ales ampla frescă în două masive volume a Elisabetei Roudinesco *La bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France*, Ed. du Seuil, 1986).

Mihai Ralea își însușește obiecțiile acestora și rămîne solid fixat pe pozițiile unui raționalism din care se reclamă efectiv chiar sus-menționatele obiecții. Accentuăm această situație pentru a sublinia neșansa psihanalizei de a nu fi pătruns în cultura română pe calea regală a unuia din marii ei reprezentanți, ci de a se fi văzut marginalizată prin încercările unor autori de mult mai mică anvergură intelectuală (dr. C. Vlad, Justin Neuman. I. Popescu-Sibiu). Dar gînditorul nostru rămînînd credincios în primul rînd surselor franceze ale formației sale din tinerețe, opera lui a evoluat într-o direcție în care abisalul uman nu și-ar fi putut găsi în nici un caz un loc privilegiat.

În eseurile și studiile sale de psihologie, Mihai Ralea se manifestă în spiritul său caracteristic de mare libertate intelectuală, fructificîndu-și inteligența vie și inventivitatea surprinzătoare pe suprafețe bine delimitate, prin intuiții pertinente și soluții originale, rectificînd în detalii cercetări anterioare și avansînd întotdeauna spre sinteze proprii. Deși interesul său merge spre probleme esențiale ca personalitatea, inconștientul, mecanismele gîndirii, emoțiile, statutul psihologiei etc., Ralea nu tinde încă în mod vizibil către o închegare sistematică a viziunii sale, preferînd să rămînă multă vreme într-o relativă disponibilitate, mai fecundă și mai plină de vitalitate creatoare. Cu toată mintea sa disciplinată și bine organizată, așa cum o dovedește mereu, Ralea fuge parcă deliberat de sistem, în aceeași măsură în care chiar prezența evidentă în gîndirea și metoda lui de cercetare a unor principii coordonatoare îl îndrumă inevitabil într-acolo.

Mai presus de toate acestea, o idee obsedează majoritatea convingerilor și demersurilor psihologice ale lui Mihai Ralea. Pentru el, viața sufletească a omului și mai apoi studiul ei pe calea disciplinei de profil nu sînt posibile decît pornind de la o astfel de premisă, pe care gînditorul a găsit-o și expus-o în formula *amînării* de reacție la stimul. Cîtă vreme oricărei alte ființe îi este caracteristic să răspundă imediat la provocarea mediului printr-o soluție în genere stabilă, pentru că prezidată de instinctualuitate, omul se distanțează de agentul excitației printr-o anume inhibiție activă, pentru a căuta și a elabora rezolvarea cea mai utilă și mai adecvată. Spațiul acesta dintre stimul și răspunsul amînat, întîrziat, sau distanțat al subiectului uman este teritoriul inepuizabil al vieții noastre sufletești.

Afirmată încă din 1928 într-un eseu intitulat *Definiția omului*, ideea aceasta i-a fost neîndoielnic sugerată lui Ralea de teoria actelor suspensive a lui Pierre Janet și întărită oarecum și de analogia cu conceptul freudian de refulare. Trebuie menționată în acest context și contribuția la elaborarea ideii a contactului cu gîndirea lui Max Scheller, Georg Simmel, Ludwig Klages, iar mai tîrziu Arnold Gehlen și alții. Împinsă pînă la o ipostază paradoxală, suspendarea reacției capătă aspectul unei diminuări a tonusului vital, în măsura în care această „conduită psihologică", cum o numește Ralea, nu pare a fi procedura normală a unei ființe omenești ca entitate biologică. Fie că este vorba de analiza de sine, fie de observația semenilor, operații care cer amîndouă amînarea deciziei și acțiunii, nimic nu pare mai contrar naturii : „Biologicește — spune autorul — nimic mai absurd decît conduita psihologică a autoanalizei și a

observației celuilalt. Viața trebuie trăită, nu observată. De mult s-ar fi stins omenirea, dacă oamenii în loc să lucreze, să iubească, să lupte s-ar fi oprit în drum, apucați de curiozitate ca să surprindă în tovarăș sau adversar nu știm ce trăsătură de caracter, o pasiune ascunsă, sau dacă, ceea ce e și mai grav, s-ar fi coborît în ei la fiecare acțiune ca să vadă ce mobil anume a determinat-o. Analiza față de acțiune e o perversitate: din energia elanului vital s-a abătut o bună parte pe canaluri laterale inutile. O inhibiție curioasă ne leagă la un moment dat mîinile, ne paralizează gestul, pînă cînd procedura absurdă a autoobservației n-a fost satisfăcută." (*Op. cit.*, p. 256).

Dar îndepărtarea de vitalitatea noastră biologică înseamnă implicit o apropiere de esența umană. Fără suspendarea temporară a răspunsului la stimulii exteriori, fără întîrzierea reacției și stăpînirea instinctualității n-ar fi fost cu putință cunoașterea de sine și în genere a naturii umane, precum și apariția și exercitarea facultăților sufletești superioare, printre care în primul rînd inteligența și voința. Spre deosebire de caracterul limitat la percepție al actelor suspensive în teoria lui Pierre Janet, la Ralea amînarea dobîndește o extensie apreciabilă, dacă nu chiar generală. În opera sa teoretică cea mai ambițioasă și anume în *Explicarea omului*, autorul român conferă acestui concept atît nota de originalitate, cît și importanța deplină pe care înțelege să i-o atribuie în viziunea sa asupra proceselor psihologice ca și, într-un plan mai cuprinzător, asupra însești condiției umane.

Subliniind această împrejurare care coincide cu momentul de vîrf al evoluției intelectuale a lui Mihai Ralea, nu vom intra acum în analiza ei, întrucît operația s-a făcut deja cu toată aplicația și profunzimea pe care le presupune (V. prefața la vol. 1 al prezentei ediții), ci ne vom mulțumi să schițăm linia mare a transformării ideilor gînditorului nostru sub impactul adîncirii marxismului și a pavlovismului după 23 August 1944, pentru a ilustra faptul că dincolo de mai multe avataruri foarte explicabile conceptul de amînare sau de obstacol, cum l-a mai numit Ralea, autocreat și asumat de om n-a fost niciodată abandonat, ci doar nuanțat și aprofundat.

Fără a ține seama prea mult de autocriticile pe care le-a formulat autorul în anii 50 în unele comunicări academice (V. ***Studii de psihologie și filosofie***, Editura Academiei, 1955, pp. 14—15 passim), din considerentul caracterului lor transparent conjunctural, nu putem să nu remarcăm o admirabilă consecvență cu sine însuși nu numai în *Introducere în psihologia socială* (Editura științifică, 1966, în colaborare cu Traian Herseni), dar mai ales în acel adevărat testament psihologic și antropologic care este fără nici un dubiu micul text intitulat *Schița unui sistem de psihologie* (publicat postum în *Revista de psihologie*, nr. 4/1964, pp. 275—278). Mihai Ralea preconizează aici o concepție care are în vedere nu numai *conștientizarea* existenței de către psihicul uman, ci și *problematizarea ei*, oferindu-ne în consecință proiectul unei originale psihologii a conduitelor noastre fundamentale, care ar fi în număr de cinci și anume: înțelegerea, amînarea, compensația, simulația și invenția. Cu alte cuvinte, înaintea unei situații noi pe care trebuie s-o rezolvăm, a unei probleme care ne solicită un răspuns, o atitudine sau o acțiune, noi încercăm mai întîi s-o înțelegem în chip adecvat, apoi amînăm soluția, pe care dacă nu o găsim ne orientăm spre o compensație într-un alt domeniu sau simulăm diverse atitudini convenabile, pentru ca în cele din urmă să fim totuși constrînși a inventa soluția problemei care ne-a preocupat. Notînd că aceasta din urmă este obiectivul logic al oricărei conduite umane, Ralea așează cu toate acestea în schița sa de sistem amînarea într-o poziție indiscutabil privilegiată, căci în definitiv orice conduită care se intercalează între provocarea mediului și soluția interioară constituie un act sau un proces cu caracter suspensiv, punînd pentru un timp în paranteză necesitatea reacției și acordîndu-și răgazul de a studia problema în căutarea celui mai potrivit și mai pertinent răspuns. Omul este așadar în viziunea psihologului român un animal cu excitabilitate controlabilă, capabil de a se opune factorilor de determinare și constrîngere obiectivă printr-o deliberare subiectivă, altfel zis un „animal cunctator". E imposibil de a nu vedea aici, în acest punct de vedere al lui Ralea, un elogiu stenic și încrezător al forței de creație și de transformare a lumii, pe care numai omul o deține în univers.

Această înțelegere a ființei omenești prin prisma raportului dialectic dintre necesitate și creativitate, ca și din perspectiva totalității sale reprezintă incontestabil elementul de departe cel mai important și mai solid al antropologiei psihologice și filosofice pe care o conține în foarte variate ipostaze, nu totdeauna neapărat sistematice, opera lui Mihai Ralea.

Un cîmp întins de aplicație a vocației de moralist și psiholog a eseistului nostru îl constituie, așa cum am mai spus deja, paginile de critică literară și de disociație a ideilor, unde calitățile sale de scriitor merg mînă în mînă cu finețea inteligenței și subtilitatea observației, sprijinindu-se și potențîndu-se unele

pe altele. Nu vom insista acum asupra acestui generos sector de manifestare a personalității lui Ralea, căci și această operație s-a făcut deja cu o competență deplină în cadrul ediției de față (V. prefața la vol. 2).

Pornind de la reala sa predilecție pentru studiile literare, s-a orientat autorul nostru și spre sinteze și cercetări de psihologie a artei, în care rămîne un inițiator, ca și în direcția psihologiei sociale, cu regretul de a nu fi dat în cea dintîi o viziune specială de ansamblu, precum în cea de-a doua, în care totuși întîlnim în schimb un cuprinzător capitol consacrat „psihologiei culturii" (V. *Introducere în psihologia socială*, pp. 257—302.).

Pentru cine face efortul de a se ridica la un punct de vedere superior și în același timp esențial asupra dominantelor gîndirii și activității scriitorului nostru apare limpede că, așa cum observau pe drept cuvînt, la scurtă vreme de la dispariția sa, cîțiva dintre colaboratorii și elevii săi cei mai autorizați: „În centrul preocupărilor filosofice și științifice ale profesorului și academicianului Mihai Ralea a fost *omul*, mai exact *problema specificului omenesc*. L-au atras în toate cercetările sale trăsăturile și condițiile care deosebesc ființa umană de toate celelalte forme ale existenței și o singularizează în sînul naturii, așezînd-o mai presus de ea, ca o realitate de sine stătătoare, conștientă, originală și creatoare." (T. Herseni, C. I. Botez, M. Bejat, G. Neacșu, S. Marcus, G. Dan-Spînoiu și A. Tabachiu: *Contribuții la cunoașterea operei psihologice a lui Mihai Ralea* în *Revista de psihologie*, nr. 2/1965, p. 151.)

Făcînd bilanțul învățămintelor unei opere de mare deschidere, bogăție și varietate intelectuală, putem cădea de acord că rămîn de la Mihai Ralea, după cum subliniază aceiași autori, pe lîngă lecția unui „spirit excepțional de finețe, de analiză pătrunzătoare și comprehensivă, de suplețe și de prospețime" (*Ibidem*, p. 164), cîteva directive majore în cercetarea psihologică românească și anume: 1) ideea abordării omului în totalitatea manifestărilor și relaționărilor sale, a omului în acțiune și în funcție dialectică de mediul natural și de contextul său social, 2) ideea că fenomenele sufletești apar și trebuie studiate nu numai în cadrul disciplinei științifice, dar și în formele artei și mai cu seamă în literatură, 3) ideea legăturii de determinare dublă și inseparabilă a fenomenelor psihice de către factorii biologici pe de o parte și de către cei sociali pe de alta, ceea ce nu anulează psihologiei autonomia de știință independentă, avînd în vedere legile proprii ale vieții noastre interioare,

4) ideea că fenomenele sufletești evoluează atît filogenetic, cît și ontogenetic, dezvoltîndu-se dialectic „de la simplu la complex, de la inferior la superior, de la instinct la rațiune, de la natural la cultural, de la individualitate la personalitate etc.", ceea ce conferă psihologiei statutul de știință istorică, 5) în fine, ideea că studiul psihicului trebuie să aibă un caracter comparativ, ocupîndu-se de om în toate ipostazele sale de vîrstă, de sănătate și de nivel social (*Ibidem*, pp. 164—165).

Adăugînd la acestea grija permanentă a lui Mihai Ralea de a conserva dincolo de orice determinism al subiectului uman condiția sa de ființă autonomă și creatoare, fapt ce nu contrazice de altfel cîtuși de puțin relaționalitatea lui dialectică, ci o reconfirmă pe altă cale și pe un plan evident superior, nu vedem pentru moment ce ar mai putea lipsi din acest bilanț atît de nobil și de incitant pentru psihologia românească de azi și de mîine. Chiar dacă aceasta l-a depășit în cercetări parțiale și-l va depăși în viitor poate și în cele de ansamblu pe precursorul ei, nu ni se pare prezumțios a crede că marile lui directive teoretice și metodologice vor continua să rămînă încă multă vreme valabile, exercitîndu-și rolul activ și fertil în progresul disciplinei psihologice.

Și chiar și în cazul cînd această supoziție ar fi infirmată de evoluția imprevizibilă a oricărei activități vii și creatoare, încă și atunci lecția lui Ralea ne va interesa cu siguranță grație talentului care conservă totul, grație inteligenței sale strălucite și acelui „esprit de finesse" caracteristic, ilustrate deopotrivă în opera profesorului de psihologie, ca și a moralistului, a criticului literar și a scriitorului de autentică și impresionantă expresivitate.

Pe acest Ralea în primul rînd avem convingerea că trecerea timpului nu-l va diminua. Ni se pare chiar foarte posibil ca ea să-i amplifice atît proporțiile, cît și semnificațiile sale etice, estetice și intelectuale. În beneficiul tuturor de altfel și al culturii noastre naționale, mai presus de toate!

Martie 1989

FLORIN MIHĂILESCU

CU PRIVIRE LA EDIȚIE

După studiile de sociologie și articolele politice (volumele 4 și 5), vin la rînd acum contribuțiile de psihologie și pedagogie ale lui Mihai Ralea, publicate înainte de 23 August 1944. Ele au fost cuprinse fără excepție în cele două volume intitulate *Ipoteze și precizări în știința sufletului* din 1926 și *Psihologie și viață* din 1938 (V. detalii în *Note).* Nu am găsit nici un text din domeniul psihologiei pe care autorul să-l fi abandonat în publicații periodice, cum s-a întîmplat în cîteva cazuri cu studiile de sociologie.

Nu intră în discuție desigur unele lucrări cu caracter ocazional, elaborate din obligații școlare sau administrative, unde însă nici acolo nu găsim idei pe care Ralea să nu le fi valorificat în textele sale fundamentale. Recent, în culegerea de *Documente din arhive ieșene,* vol. III, Ed. Minerva, 1988, p. 295—322 (editor : D. Ivănescu), au fost scoase la lumină cîteva asemenea lucrări și anume *Consecințele filosofice ale teoriei lui Binet asupra gîndirii* (pp. 300—304) și *Necesitatea psihologică în comparație cu necesitatea logică* (pp. 304—307), ambele prezentate cu ocazia susținerii examenului de licență din 1919, precum și un referat, din 1936, pentru teza de doctorat a profesorului Vasile Pavelcu.

Nu am inclus, bineînțeles, aceste texte în ediția de față, căci ele și-ar avea locul mai curînd într-o *Addenda* decît alături de celelalte, singurele care poartă girul autorului. Cititorul interesat le poate cerceta însă în culegerea menționată.

Preocupări de psihologie și pedagogie se întîlnesc la Mihai Ralea și în recenziile sale la diverse cărți de specialitate. Întrucît nu am alcătuit decît o singură secțiune de recenzii, acestea se vor găsi alături de cele cu caracter mai general în volumul următor, consacrat gîndirii filosofice a lui Mihai Ralea.

Fl. M.

P.S. Întrucît în volumul 5 s-au strecurat cîteva regretabile erori tipografice, ținem să menționăm aici pe cele mai importante, rugînd cititorul să facă îndreptările necesare :

POZIȚIA	*ÎN LOC DE :*	*SE VA CITI :*
— p. VI, rîndul 18 de sus	sentiment	sentimental
— p. XII, r. 17 de sus	didactică	dialectică
— p. XV, r. 3, de jos	colaborări	elaborări
— p. XXII, r. 5 de jos	sugestiile sale făcute	sugestiile făcute
— p. 3, r. 1 de jos	p. 445	p. 378
— p. 7, r. 1 de jos	p. 445	p. 379
— p. 14, r. 1 de jos	p. 446	p. 379
— 21, r. 1 de jos	pp. 451—452	pp. 389—391
— p. 41, r. 1 de jos	p. 447	p. 381
— 83, r. 21 de jos	cu el forța capitalului cu care-și cumpără instrucția și al-	la fel cu tovarășul său care parvine. Cu toții trebuie să
— p. 125, r. 1 de jos	pp. 451—452	pp. 389—391

PROBLEMA INCONȘTIENTULUI

În manualele clasice de psihologie, trece drept un adevăr ineluctabil faptul că Leibniz e acela care a ridicat pentru prima oară, prin teoria sa asupra «percepțiilor mici», problema unei vieți sufletești subconștiente. Lucrul se poate susține, deși nu fără numeroase rezerve, relative la accepțiunea, extinderea și natura acestui fenomen sufletesc, pe care, desigur, Leibniz îl concepe puțin altfel decît psihologii contemporani. Dintre toate jocurile intelectuale, acela care constă în a găsi precursori îndepărtați în noaptea trecutului e fără îndoială dintre cele mai facile — și, de o bucată de vreme, se poate zice, dintre cele mai eftine. Să lăsăm la o parte istoria, care e ceva mai mult decît un etern plagiat. E mai prudent să afirmăm că problema vieții inconștiente e o preocupare modernă, foarte modernă. Chiar pînă către sfîrșitul secolului trecut, psihologia simplistă a ideilor clare, rezultate din asociații quasi-chimice a unor elemente subalterne, era atotputernică. Pînă către 1870—1880, totul se explica în știința sufletului prin mecanisme asociative de o minunată simetrie, conduse de cîteva legi de o simplicitate aproape beoțiană. Sufletul era prezentat ca un mozaic de componente clare, vizibile, luminate de reflectorul conștiinței ca de un uriaș microscop. Secretele nu existau pentru psiholog. De unde veneau aceste elemente, pe ce misterioase și obscure tendințe se efectua împreunarea lor, puțini se întrebau. Psihologia era influențată încă de teologia, din care se desprinsese. După recomandațiile bisericii, omul era o ființă eminamente superioară. Nu trebuiau stîrnite în el subteranele obscure în care mi-

şunau tot soiul de năzuinţe degradante, de viţii impure, de tentaţii josnice. Ce era specific omenesc, deci suveran, era conştiinţa şi lumea ideilor clare. Multă vreme *inconştientul a fost o problemă de morală.* Să se fi admis ştiinţific astfel de fenomene şi domeniul liber arbitrului se dărîma de la sine. Iată o cauză, am putea-o numi teologică, care se opunea la studiul psihismelor inferioare. Dar mai era încă una.

De la Descartes pînă la A. Comte şi de la acesta pînă la Taine ori Spencer, determinismul mecanist domina filosofia cu pretenţii de ştiinţă. Asociaţionismul cu combinaţiile lui evident mecanice era doctrina cea mai satisfăcătoare. Se părea antiştiinţific să se caute în realităţi sufleteşti, impalpabile, insesizabile, explicaţia determinismului psihic. Totul trebuia măsurat, cîntărit, înfăţişat în înlănţuiri strict cauzale. Ori inconştientul depăşea toate aceste metode. Ce era mai simplu decît negarea lui ? Cum să se explice altfel aportul creator misterios, apărut în conştiinţă în mod neaşteptat de prescripţiile asociaţioniste ?

Astfel problema vieţii sufleteşti subconştiente era redusă la neputinţă în mod egal şi de psihologia spiritual-teologică, şi de cea determinist-mecanistă. Rari sînt psihologii care în contra tuturor acestor tendinţe dau totuşi o atenţie trecătoare inconştientului. Printre aceştia trebuie să numim pe Maine de Biran, genialul psiholog francez reînviat astăzi.

Către sfîrşitul secolului trecut, deodată schimbare bruscă de front : se trece în cîţiva ani de la indiferenţa ori dispreţul cel mai desăvîrşit la o preocupare aproape exclusivă de a studia fenomenele sufleteşti inferioare. Ultimii romantici ai filosofiei germane — în primul rînd Schopenhauer şi E. Hartmann, — atrag atenţia, prin sistemele lor metafizice, asupra problemei. Într-o unanimă năzuinţă, deznădăjduită de insuficienţa explicaţiilor psihologiei clasice, toată gîndirea se îndreaptă către lumea sufletească a inconştientului, care deodată trebuia să devie panaceu al ştiinţei, oferind toată claritatea, pe care sforţările mai vechi nu ştiuse să le-o ofere.

Literatura, în special cea simbolistă şi decadentă, psihologia populară şi intuitivă nu mai face apel decît la viaţa sufletească de sub simţuri. Creaţia ştiinţifică, artistică, asociaţia de idei, memoria, însuşi raţionamentul

sînt explicate în funcţie de inconştient. Filosofia devine antiraţionalistă cu Bergson şi Boutroux. Sisteme mistice şi intuitive apar peste tot. Inconştientul devine unul din acele concepte suverane care explică într-un moment dat al istoriei gîndirii totul. Ca şi odinioară, monada, eul sau voinţa, sub eticheta devenită prea largă a inconştientului, se introduc cu forţa aproape toate fenomenele sufleteşti. Lipsa de limitare, de delimitare, de definiţie devine evidentă. Atunci se produc cercetări ştiinţifice mai îngrijite, mai metodice, mai critice. Comentariile strălucitoare ale lui W. James, monografia devenită acum clasică a lui Pierre Janet asupra „automatismului psihologic", în ultimul timp „psihoanaliza" şi „inhibiţia" lui Freud sînt încercări apreciabile de a determina şi explica fenomenele inconştiente.

Dar dacă preocuparea e unanimă, interpretările acestui fenomen sufletesc sînt foarte împărţite. Cum se întîmplă în multe teorii din ştiinţele morale, un fapt mai reliefat ori mai caracteristic este ridicat la rangul de explicaţie generală, valabilă pentru toate aspectele, adesea infinit de variate sub care se prezintă fenomenul studiat.

Vom încerca să evităm în prezentul studiu acest inconvenient, prezentînd lucrurile pe cît se poate de prudent şi de metodic. Înainte de toate, vom prezenta faptele, le vom descrie şi le vom clasifica după afinităţile lor naturale. Pe urmă, vom expune teoriile existente asupra interpretării lor, în fine, vom arăta cum înţelegem noi problema, interpretarea şi explicarea ei.

FAPTELE ŞI CLASIFICAREA LOR

I

În accepţia populară, cuvîntul «inconştient» are un sens peiorativ. El e legat de starea de prostie, imbecilitate ori nebunie. Sensul patologic e cel mai frecvent întrebuinţat.[1]

[1] W. Helpach : *Unbewusstes oder Vechselwirkung* in *Zeitschrift für Psychologie,* 1908, vol. 48, p. 238—252 găseşte nu mai puţin decît şapte sensuri cuvîntului inconştient.

Un om inconștient e considerat ca un dement ori cel puțin ca un nevropat. Accepția populară trebuie desigur lărgită. Faptele sufletești inconștiente pot face parte și dintr-o structură psihologică perfect sănătoasă. Închipuiți-vă un lucrător intrat recent într-o fabrică. În primele zile, el trebuie să învețe meșteșugul care va forma profesia sa. Toată atenția, tot efortul mental îi va fi îndreptat către imitarea gesturilor pe care trebuie să le învețe. Procedeul mental întrebuințat în aceste cîteva zile va fi esențialmente *conștient*. El va descompune mental mișcările, va trebui să vadă din ce alte mișcări mai simple e compusă fiecare din ele, va observa cum se leagă între ele, cum se coordonează sau cum își fac obstacol una alteia. Dacă talentul său va fi mediocru, la fiecare efort contrariat, la fiecare greșeală făcută el va avea *conștiința dificultății* și încordarea va fi mai mare.

Închipuiți-vă acum același muncitor după cîțiva ani de experiență a muncii industriale, repetînd în fiecare zi același gest, aceeași mișcare, reglementată după regulele monotone ale taylorismului ori măcar ale diviziunii muncii, care ajunge cîteodată să specializeze un singur uvrier numai în ascuțirea vârfurilor de ace. Desigur, după o astfel de experiență, mișcarea executată de lucrător va fi executată excelent. El nu va depune nici un efort de conștiință. Un principiu mecanic îl va face să-ți îndeplinească profesia în mod inconștient. Nu va avea nevoie nici de atenție, nici de conștiință ca să îndeplinească gestul necesar.

În toate cazurile similare se va întîmpla același lucru. Ori de cîte ori o mișcare e *repetată*, e trecută fatal în inconștient. Repetiția prelungită și împinsă într-o directivă uniformă și unitară produce *obiceiuri*. Obiceiul : iată una din cele mai principale izvoare de provocație a fenomenelor subconștiente. Binet și Feré au studiat aceste fenomene în mod experimental. Dacă unui individ atins de isterie, căruia i s-a anesteziat un braț, i se imprimă o mișcare oarecare, această mișcare se continuă cîtăva vreme de la sine, chiar contra voinței subiectului. Conștiința acestuia e așa de slabă, încît actul

nu poate fi inhibiționat și mișcarea se continuă de la sine, inconștient.[1]

La indivizii sănătoși, conștiința, care e o sinteză bine închegată a tuturor elementelor sufletești, împiedică formația acestor mecanizări psihice, împiedică geneza automatismelor de tot felul. Cînd, însă, dintr-o cauză oarecare, în general ca consecință a diferitelor nevroze, sinteza mentală e alterată, conștiința se sfarmă într-o serie de ticuri, de mici obiceiuri mecanizate, care se dezvoltă fiecare anarhic. În locul personalității unitare, apar personalitățile duble descrise de Binet, Ribot sau Morton Prince.

Cel care a studiat mai de-aproape chestia e dr. Pierre Janet.

El a arătat că în cazurile de dezagregare mentală, un automatism început se continuă chiar contra voinței subiectului. Unuia din subiectele sale atinse de isterie, dacă i se imprimă o mișcare mîinii drepte, continuă mișcarea cîtva timp fără voie. Un alt bolnav, descris tot de Pierre Janet, se plimbă, se culcă, face gimnastică, după porunca doctorului, fără să știe ce face.[2] Alterarea sau disocierea personalităților oferă un larg cîmp de experiență pentru constatarea inconștientului. Chiar în stare normală, multe persoane se transpun în mentalitatea altor indivizi, le imită vocea, gesturile, ticurile. Desigur că aceste transpuneri sînt de ordin conștient. În multe cazuri de isterie însă, personalitatea subiectului se poate dubla ori multiplica. În același individ locuiesc două persoane diferite : altă mentalitate, alt caracter, altă profesie, cîteodată și altă caligrafie. Cel mai vechi e cazul descris de Mac Nish în *Philosophy of the sleep* (1830). După aceea însă cazul descris de dr. Azam al unei oarecare femei Felida X a lăsat în umbră concluziile lui Mac Nish. Felida X, descrisă și de

---

[1] Binet et Feré, *Recherches expérimentales sur la physiologie des mouvements, Archives de physiologie*, Octobre, 1887 ; *Gley, Sur les mouvements musculairès inconscients en rapport avec les images, Bul. de la societé de Biologie*. Juillet, 1884.

[2] P. Janet, *L'automatisme psychologique*, Paris, 1903 ; *G. Dwelshauvers, L'inconscient*, Paris, 1916, p. 45 ; Dr. A. Hesnard, *L'inconscient*, Paris, 1923, p. 75 și 127.

Taine și Ribot [1]) se născuse la Bordeaux în 1843. La 13 ani căpătă o isterie. În urma acestei boli nervoase, cade adeseori într-o stare curioasă de spirit. La anumite ore, după ușoare dureri la tîmple, adoarme. Somnul durează două-trei minute. Cînd se scoală purtarea ei e cu totul alta : caracterul său, care e melancolic și abulic de obicei, devine vesel și sensibil. O altă conduită se substituie celei dintîi. Ceea ce e caracteristic însă în cazul lui Felida e că cele două personalități nu sînt străine una de alta ; senzațiile și ideile căpătate într-una se păstrează și în a doua : personalitățile comunică între ele.

Din contra, Pierre Janet a descris un alt caz de dublă personalitate, sub numele de Léonie, — în care personalitatea a doua, numită Léontine, nu avea nici o cunoștință de personalitatea primă. Memoria nu reținea nici un fapt întîmplat în timpul primei personalități, cele două persoane se ignorau reciproc. Aceste cazuri, spre deosebire de cele descrise de Azam, s-au numit «personalități alternante». Același autor a descris forme de inconștient automatic și mai evidente sub numele de *fugues*. E vorba de persoane care fără nici un motiv pleacă în lume, peregrinează în diferite locuri, exercită diferite profesii — într-o stare de total somnambulism. Abia după cîteva luni se trezesc brusc și atunci revin acasă și la vechile ocupații.

O studentă de 23 de ani, d-ra Beauchamp, descrisă de Morton Prince, atinsă de isterie cu forme de somnambulism, schimbă personalitatea din moment în moment, adesea la fiecare oră. Trei personalități distincte se dezvoltă în ea, fiecare cu caracterul său propriu. „Două dintre ele se ignorează mutual și ignorează și pe a treia, cu excepția cîtorva informații pe care le-au obținut de la alții... Una singură din aceste personalități cunoaște viața celorlalte două... Aceste personalități se succed ca într-un caleidoscop. Se întîmplă ca Miss Beauchamp să facă sau să expuie planuri contra cărora se va opune o minută mai tîrziu, să se lase dusă de

[1] Taine, *De l'intelligence*, Paris 1876 ; Th. Ribot, *Les maladies de la personnalité*, 1885 ; A. Binet, *Les altérations de la personnalité*, Paris, 1892 ; Dwelshauvers, *L'inconscient*, p. 54.

tendințe care îi făceau oroare un moment mai înainte, să dărîme ceea ce a construit cu grijă [1].

Psihologul Flournoy din Geneva a scris în persoana lui Hélène Smith un caz remarcabil de inconștient automat, complicat cu o puternică imaginație literară. Această persoană „își închipuia întîi că e în relații cu planeta Marte, pe urmă că e o prințesă indiană din veacurile trecute și dădea ca atare descripțiuni bizare de ale epocii, descriind caracterele sanscrite [2].

Cazul lui Mary Reynolds, care n-are nimic deosebit, ne dispensăm de a-l descrie.

Nu mai lungim descripția acestor fapte devenite astăzi clasice. Din ele se poate desprinde o primă grupă de fapte inconștiente, acelea care se leagă de mecanizarea mișcărilor prin repetiție și cărora li s-a dat numele de *automatism psihologic*.

Să trecem mai departe.

În lupta pentru existență ca și în adaptarea la mediu, individul are nevoie în general de două feluri de activități. Unele au de scop învățarea, *achiziționarea de noi conduite*. În această privință repetiția, imitația mișcărilor joacă un rol considerabil. Astfel de conduite cînd sînt repetate, devin inconștiente și iau aspectul de automatisme. Alte acte sufletești, însă, tind la conservarea unor vechi conduite utile. Dintre toate fenomenele sufletești, acela care e legat de un rol eminamente conservator e sentimentul. Atitudinile afective sînt însărcinate cu păstrarea pe cît mai intact posibilă a instinctului de conservare. Conduitele utile sînt totdeauna legate de un colorit agreabil, de o tonalitate plăcută ; în schimb, cele dăunătoare se însoțesc de o stare de deprimare, de durere ori de evitare *(écartement)*. După cum a arătat-o altădată Wundt, e greu de separat un fapt psihologic

[1] Morton Prince, *La dissociation d'une personnalité*, Paris, 1914 ; de același autor, *The Unconscious, New York 1914* ; Dwelshauvers, *op. cit.*, p. 60.

[2] Th. Flournoy, *Des Indes à la planète Mars, étude d'un cas de somnambulisme avec glossolalie. Archives de Psychologie*, 1903 ; Hesnard, *op. cit.*, p. 131. O bolnavă a lui Ch. Richet lua după comandă manierele conforme unei țărance : „Allons à l'étable, hue la rousse !" ; unei actrițe : „Dis donc, mon petit, viens me voir quelquefois, tu sais, je suis chez moi, à trois heures" ; unui general : „Voyons, mon cheval, mon épée" ; unei fetițe : „Ze veux zouer à la pépé".

oarecare — intelectual ori voliţional — de acompaniamentul său afectiv. Pînă în cele mai elementare fenomene psihice, în senzaţii de pildă, nuanţa de agrement ori de displăcere serveşte ca un fel de sentinelă vigilentă care anunţă dacă sîntem sau nu pe calea bună. Constatarea pură, intelectuală, degajată de atitudini apreciative e o abstracţie. În însuşi actul percepţiei, alături de constatări, de judecăţi de realitate, facem simultan şi judecăţi de valoare, de apreciere.

Firește însă că aceste atitudini afective prezente în orice act sufletesc nu sînt perceptibile în conştiinţă. De cele mai multe ori nu ştim precis de ce ne place ori ne displace un lucru, de ce ne e antipatică ori simpatică o persoană. De multe ori motivul e de ordin ancestral. În noi dorm nenumărate tendinţe, credinţe primitive care deviază inconştient mersul conştiinţei noastre. Atitudini mistice, superstiţioase, frica sau panica neexplicată sînt în primul rînd. Valoarea simbolică sau magică care se acordă unor obiecte, credinţa în fiinţe supranaturale în marile forţe ale universului, sufletul, focul, Dumnezeu, sănătatea, fecunditatea, constituiesc acele *„imagini arhaice“* (urtümliche Bilder) descrise de elevul lui Freud, Jung, şi de influenţa cărora nu scapă în anumite momente nici cei mai cultivaţi dintre oameni. Aceste imagini costituiesc un fel de «inconştient colectiv», comun la toţi oamenii unor societăţi sau unei civilizaţii anumite. El ni se impune oarecum exterior fiindcă e un produs al vieţii sociale, al reprezentărilor şi credinţelor colective[1]. Acelaşi element ancestral, inconştient apare subit şi în emoţiunile fundamentale : furia, frica, simpatia maternă. Acompaniamentul fiziologic simultan oricărei emoţii, dacă nu anterior acesteia cum voiesc W. James ori Lange, rămîne dedesuptul cîmpului conştiinţei. Deasemeni şi expresia exterioară, mimica emoţiilor. Acolo însă unde inconştientul afectiv e mai vizibil ca oriunde e in procesul logicii afective. Se ştie că în afară de logica raţională care stabileşte constatări obiective, judecăţi de realitate, o altă logică, cea a sentimentelor aruncă asupra lumii judecăţi de apreciere, de valoare. Th. Ribot a descris în mod magistral, procesul obscur şi misterios după care sentimentul îşi constituie premisele sale proprii sau îşi trage concluziile. Procedeele după care lucrează această logică sînt diverse. În primul rînd, trebuie menţionat *transfertul afectiv*. Dacă o persoană ne e antipatică sîntem înclinaţi să detestăm toate persoanele care o înconjură, adesea şi obiectele de care se serveşte : transfert prin contiguitate.

Altă dată antipatizăm obiectele sau persoanele care au o asemănare cît de vagă cu aceasta : transfert prin asemănare.

De asemenea, în cazurile de raţionalizare afectivă, procesul se petrece tot inconştient. O întreagă dialectică interioră e menită să justifice şi să scuze pasiunile ori tendinţele noastre. Un avar, un alcoolic, ca şi un amorezat, vor căuta să găsească toate sofismele necesare pentru a-şi dovedi, lor înşişi ca şi celorlalţi, că acţiunea pe care o întreprind nu e nici vătămătoare, nici urîtă, nici periculoasă.

Ribot a descris încă şi alte fenomene de logică afectivă inconştientă. Dintre cele mai caracteristice e acela al *conversiunilor*. Ceea ce e interesant la convertiţi e că părăsesc pe neaşteptate, în mod brusc credinţa lor pentru o alta. Din ortodoxism fervent se trece deodată, fără tranziţie, de pildă la catolicism. Nici o preparaţie intermediară, nici un simptom care să înştiinţeze mai dinainte nu intervine. Conversiunea se efectuează printr-o lentă judecată afectivă inconştientă.

Emoţiile fără obiect : frica ori furia neaşteptată ; sentimentele fără cauză vizibilă : antipatia ori simpatia nemotivată au la bază un asociaţionism afectiv inconştient, care asimilează o situaţie sentimentală prezentă unei alte situaţii asemănătoare din trecut.

Nicăieri însă nu se poate constata mai clar existenţa inconştientului afectiv ca în fenomenele descrise

[1] Jung. *La structure de l'inconscient, Archives de Psychologie*, 1916 : *Sur la psychologie du processus inconscient*, Zurich, 1919 : *Wandlungen und Symbole der Libido in Jahrbuch für Psychoanalyse*, 1905.

de S. Freud subt numele de înăbușire, de inhibiție sentimentală [1].

Evoluția civilizației ca și traiul în societate impun instinctelor și tendințelor omenești o anumită limitare. Dorințele noastre nu se mai pot desfășura în libertate : viața noastră sufletească e strivită veșnic de interdicte, de legi, de oprobiu social, de educație, de frica de sancțiune și reprimare civilă ori religioasă. La tot pasul trebuie să ne refuzăm dorința, să procedăm la inhibiția unor deziderate a căror satisfacție ne-ar aduce plăcere. Pe măsură ce complicația și diferențierea vieții sociale cresc, înăbușirea actelor directe, instinctive, devine și ea mai accentuată. Individualitățile puternice și libere ca acelea care trăiau în societățile Renașterii italiene, un Benvenuto Cellini, un Borgia sau Sforza, pentru care o dorință formulată înseamnă și o dorință realizată, astfel de personalități n-au ce căuta în societățile noastre reglementate de nenumărate coduri, la umbra cărora se ofilesc cele mai legitime drepturi ale animalului omenesc.

Dintre tendințele care au fost cel mai teribil reprimate, e desigur instinctul sexual. Cu creșterea religiilor moralizatoare, a creștinismului în special, acest instinct a fost veșnic limitat, canalizat, deviat numai pe anumite căi, pe scurt, veșnic oprit în expansiunea lui liberă și firească.

Dar această educație mutilatoare a sufletului omenesc nu s-a realizat fără inconveniente. Dacă dorințele au fost înăbușite, aceasta nu însemnează că ele au dispărut cu totul, lăsînd sufletul în candoarea lui primitivă, departe de pofte pîngăritoare. Înăbușite sub spuza culturii, a bunei creșteri sau civismului, ele și-au dezvoltat rădăcinile în subteranele inconștientului, viciind toate noile achiziții sufletești. O poftă reprimată nu dispare : din contră se răzbună.

Inconștientul a devenit astfel rezervorul, „rendez-vous"-ul tuturor dorințelor înfrînate. Din acest lăcaș,

[1] Expunerea cea mai generală se găsește în traducerea franceză : S. Freud, *Introduction à la psychoanalyse*, Paris, 1922, p. 310 și urm. Același fenomen e numit de Darwin : „frenațiune" și de Rivers : „supresiune". — Vezi W. Rivers, *Instinct and the Unconscious*, Cambridge, 1926.

comandînd toate actele sufletești inconștiente, tendințele înăbușite dictau directivele întregii noastre activități psihice.

Iată de pildă micile greșeli cotidiane, lapsurile de limbă, de scris ori de acțiune («acte manqué», «Fehlleistung») [1]. Nu se poate spune, cum se crede de obicei, că aceste greșeli se produc la întîmplare, după legea asociației de idei. Fiecare din ele are o determinare exactă și un sens precis. Toate aceste mici „lapsusuri" sînt în funcție de unele dorințe reprimate și prezentate în inconștient. Ele subsistă acolo și deviază în sensul lor actele noastre conștiente.

Aceeași interpretare trebuie acordată și viselor [2]. Nici acestea nu se desfășoară la întîmplare, în mod anarhic. Desfășurarea lor e grupată, de obicei, în jurul unei dorințe centrale, înăbușită altădată și care reapare pe cîmpul psihic pe această cale. În fine, în interpretarea psihozelor de tot felul, nu trebuie de uitat că motivul principal care le determină e reprimarea unei tendințe puternice. Această reprimare constituie un obstacol de neînvins pentru evoluția vieții sufletești. Totul se oprește, deviază pe căi laterale, transformă o structură nervoasă normală în una patologică, avînd drept unică obsesiune tendința înfrînată [3]. Această tendință înfrînată e de cele mai multe ori actul sexual, — «libido» cum îl numește Freud, — fiindcă el joacă unul din rolurile primordiale în viața noastră. Remediul indicat de psihiatrul vienez e, după cum se știe, căutarea prin „psycho-analiză" a acestei dorințe oprimate și normalizarea ei printr-o satisfacție rațională și evolutivă.

Iată cum, după Freud, inconștientul nostru e format din acumularea dorințelor refuzate. Pentru el, toată viața subconștientă e numai afectivă. Vom vedea mai departe cînd vom analiza interpretarea care trebuie dată acestui fenomen sufletesc, dacă această explicație e pe deplin satisfăcătoare. Pentru moment o înregistrăm numai ca fapt psihic. Redusă la această proporție, reprima-

[1] Freud *op. cit.*, p. 35—71. Vezi în această privință și Régis et Hesnard, *La psychoanalyse des psychoses et des névroses*, Paris, 1914 ; Leo Kaplan, *Grundzüge der Psychoanalyse*, 1914.

[2] *Ibid.* p. 95—219.

[3] *Ibid.* p. 26—27.

rea afectivă *(refoulement)*, e unul din cele mai frecvente fenomene din toată viața sufletească. Cazurile de înăbușire de ambiții, de aspirații sociale, abulii, blazări premature etc. se întîlnesc peste tot. Relevîndu-le, Freud a adus un imens serviciu psihologiei. Arătînd că arta, religia, devotamentul nu sînt decît derivative a altor dorințe înfrînte, psihiatrul vienez a arătat un profund adevăr din domeniul inconștientului afectiv.

Ca să terminăm enumerația diferitelor cazuri sub care se prezintă acest domeniu, amintim în treacăt și memoria afectivă, evocația subită a trecutului provocată de o asociație sentimentală inconștientă. În monografia lui Ribot, sînt descrise cu amănunțime nenumărate aspecte ale acestui fenomen.

Logică afectivă, transfert emoțional, sentimente nemotivate, reprimări ori înăbușiri de dorințe, toate acestea nu sînt decît cîteva aspecte sub care se afirmă existența unui *inconștient afectiv*.

Un al treilea grup de fapte constituie ceea ce am numi noi *inconștientul funcțional*. Prin aceasta vrem să înțelegem că conștiința noastră rămîne străină la toate mișcările și transformările, care prezidă la funcționarea vieții noastre organice. Rămîn inconștiente în primul rînd toate aptitudinile și predispozițiile noastre ereditare. Gusturile, înclinările, reacțiile la stimulentele mediului sunt dominate de predispoziții pe care nu le cunoaștem. Avariția, generozitatea, timiditatea, violența sînt caractere care se moștenesc. Mecanismul lor ascuns, motivul pentru care apar și se repetă tipic în circumstanțe date ne rămîne absolut străin. Cîte odată inconștientul ereditar se manifestă contradictoriu printr-o lege de contrast. „Cutare ascet e fiul unui epicurian, cutare spirit religios fiul unui ateu, cutare soră de caritate fiică de prostituată“ [1]. Ereditatea morbidă trebuie și ea menționată : alienația mentală, criminalitatea, prostituția. Și ea lucrează asupra inconștientului nostru ca o forță de necesitate inexorabilă.

Dacă trecem mai departe la alte influențe funcționale, trebuie să remarcăm că ele se exercită tot pe calea inconștientului. Așa e bunăoară cu fenomenul *creșterii*

[1] Hesnard, *op. cit.*, p. 19.

și al *dezvoltării*, cu ceea ce s-a numit *inconștientul filogenetic* [2]. Fiecare vîrstă are o altă mentalitate, o altă psihologie. Există desigur o psihologie a copilăriei, a pubertății, a maturității, a bătrîneții. Trecem de-a-lungul vieții noastre prin diferite etape caracteristice, prin diferite „perioade climaterice“ cum le-a numit Freud. În special variațiile pubertății, cu apariția instinctului sexual, exercită o profundă transformare în personalitatea individului. Entuziasmurile profunde, aspirațiile religioase, duioșia, nevoia de tandrețe apar la această vîrstă. Mai tîrziu maturitatea pune problemele luptei pentru existență, creația valorilor obiective și sociale.

În fine, bătrînețea aduce cu ea cumințenia senină, experiența profundă, prudența. Dar aceste transformări în psihologia vîrstei rămîn departe de cîmpul conștiinței. Dacă trecem la partea fiziologică, aceleași constatări.

Funcționarea viscerelor, a secrețiilor interne, a tuturor proceselor de asimilare, nutriție, oxidare ori ardere rămîn deasemenea necunoscute conștiinței. Cel mult dacă tonusul vital general al cenesteziei noastre dă un fel de colorit vag sentimentului vital. Cu toate acestea, orice transformare survenită într-o funcție viscerală oarecare poate schimba în mod brusc umoarea sau buna noastră dispoziție. Acompaniamentul fiziologic al senzațiilor, de pildă acomodarea musculară în viziune, pata neagră, imaginile duble etc. nu sînt percepute de conștiință.

În funcționarea psihică propriu-zisă, același lucru. Mecanismul memoriei, al uitării, al asociației de idei, al raționamentului nu ne vor fi cunoscute în mod direct niciodată. Ceea ce cunoaștem e rezultatul final ; etapele și procesul prin care s-a ajuns la acest rezultat ne sînt interzise. Inconștientul joacă un rol fundamental aproape în toate funcțiile sufletești.

În memorie : o cantitate remarcabilă de amintiri a fost reținută fără ca subiectul să-și fi putut da seama. Din confesiile sau delirurile nevropaților se dezvăluie o mulțime de suvenire nebănuite. „O tînără fată cu educație severă și religioasă a reținut mii de fapte obscene, iar imaginația i-a furnizat toate explicațiile sexuale posibile. Cutare bolnav surexcitat de febră povestește o mulțime de detalii întîmplate cu mulți ani

[2] *Ibid.* p. 26—27.

înainte și manifestă o «hiperamnezie» care nu e posibilă, decît dacă admitem conservațiunea latentă a unor nenumărate imagini fixate în stare de neatenție“ [1].

În asociațiile de idei, educația,vîrsta, dispoziția momentului oferă conștiinței o calitate de legături asociative *preformate,* după un fel de obișnuință asociativă caracteristică personalității subiectului. Fiecare va asocia altfel, după temperamentul său. De aceea nici o lege asociativă nu e infaibilă. Inconștientul ne poate oferi cele mai bizare împreunări [2].

Însuși raționamentul nu e scutit de intervenția inconștientului. Școala de la Würzburg, în special K. Marbe, a arătat că în psihologia judecății, interesul nostru inconștient alege premisele [3]. Într-o carte mai recentă, E. Rignano *(La psychologie du raisonnement)* arată că gîndirea e înainte de toate „cea mai perfectă expresie a finalismului vital“. Th. Ruyssen afirmase mai demult că „judecata e o selecțiune operată de către individ printre interesele sale, grație simplicității organice și motrice pe care o opune diversității excitațiilor“ [4]

În rezumat, toate operațiile psihice ca și funcțiile fiziologice nu ne apar în conștiință decît sub ultima lor formă de rezultat final. Mecanismul care le produce sau le prepară se desfășură în inconștientul nostru.

Alături de automatismul psihologic, de inconștientul afectiv și de cel funcțional, psihologii mai deosebesc încă o serie de fapte pe care le grupează sub rubrica : *inconștient dinamic.* Să vedem în ce constă această nouă formă și dacă e nevoie de a constitui o nouă rubrică.

Prin inconștient dinamic (alții îl numesc inconștient latent activ) se înțelege procesul creator efectuat fără

[1] Hesnard, *op. cit.,* p. 74.

[2] E Claparède, *L'association des idées,* Paris, 1904, passim.

[3] Asupra influenței inconștientului în actul gîndirii, M. Ralea, *Relațiunile dintre imagine și gîndire, Studii filosofice,* 1916 ; K. Marbe, *Experimentale psychol. Untersuchungen über das Urteil,* 1901 ; A. Binet, *Etude expérimentale de l'intelligence,* 1903 ; E Rignano, *Psychologie du raisonnement ;* Paris, 1918. Cf. de același autor : *Les formes supérioures du raisonnement : le raisonnement intentionnel,* Scientia, 1915—1916 Th. Ruyssen, *Essai sur l'evolution psych. du raisonnement,* 1904.

[4] Th. Ribot, *La vie inconsciente et les mouvements,* p. 46 : „Gîndirea nu e decît o activitate care asociază, disociază și percepe raporturi. Trebuie chiar să credem că această activitate este prin natura sa inconștientă“.

știrea noastră în domeniul subconștiinței. Fapte foarte disparate sînt grupate sub această denumire. E vorba întîi în primul rînd de actele reprimate care reapar brusc, sub altă formă în conștiință. Dar aceste fapte țin, prin natura lor, mai ales de inconștientul afectiv. E vorba pe urmă, de unele amintiri care își fac apariția neașteptat fără să știm în ce împrejurare le-am achiziționat. Mai sus, cînd am vorbit de inconștientul funcțional aplicat la memorie, am anunțat și astfel de cazuri. Ele se explică perfect prin inconștientul funcțional.

În fine, în inconștientul dinamic intră mai ales faptele inventive inconștiente. Ribot le-a descris mai demult în opera sa *Essai sur l'imagination créatrice.* De atunci încoace face mare vîlvă cazul matematicianului Poincaré. După cum se știe, marele savant era demult în căutarea soluției unei funcții de matematică superioară. După nenumărate eforturi raționale, fu silit să constate că îi era imposibil să găsească ceva. Într-o zi pe cînd se plimba pe malul mării și pe cînd se gîndea la ceva complet străin de preocupările sale științifice, soluția problemei îi veni în minte pe neașteptate, fără nici o tranziție. S-a vorbit de atîtea ori de lucrul fecund pe care îl săvîrșește inconștientul noaptea și îl oferă dimineața, artistului, de-a gata, sub forma de rezultat final, de inspirație. A. de Musset avea obiceiul să zică : „on ne travaille pas, on écoute, c'est comme un inconnu qui vous parle à l'oreille“. H. Poincaré descrie acest fenomen de inspirație în modul următor : „Ceea ce te uimește deodată, sînt aparențele de iluminație subită, semne manifestate ale unui lung proces inconștient anterior... Adesea, cînd lucrezi la o chestiune grea, nu reușești să faci nimic bun prima dată. După aceea, iei un repauz oarecare și te reașezi la lucru. În timpul primei jumătăți de oră nu găsești iarăși nimic, pe urmă, deodată ideea decisivă se prezintă în minte. Se poate spune că lucrul conștient a devenit mai fecund fiindcă a fost întrerupt și fiindcă repauzul i-a redat forța și prospețimea. Dar e mai probabil că în acest repauz inconștientul a funcționat și că rezultatul acestei funcționări s-a revelat geometrului ca în cazurile mai sus citate [1].

[1] Dwelshauvers, *op. cit.,* p. 160.

Laplace ca și Goethe ajunseseră la aceleași constatări. Newton, Descartes au ajuns la marile lor descoperiri tot pe calea iluminării subite. Cu toată claritatea sub care se prezintă aceste cazuri și care invită la formarea unei noi categorii de fapte inconștiente, credem că sub rubrica „inconștient latent activ" se ascunde o contopire ceva mai complicată de fapte inconștiente deja menționate mai sus. Găsim în astfel de cazuri în primul rând *automatisme psihologice*. În adevăr, toate confesiunile asupra cazurilor de inspirație sînt unanime în constatarea că aceasta nu vine decît după un lung antrenament, după *eforturi îndelungate și repetate*. Activitatea psihică se exercită în repetite rînduri într-o singură direcție uniformă. Newton a spus-o : „geniul e o lungă răbdare". Preocuparea obsedantă cotidiană urmărind singura soluție devine automată, subconștientă, printr-o lungă repetiție. Subconștientul antrenat lucrează chiar cînd conștientul a încetat să mai fie preocupat sau și-a impus un repauz, după legea pe care am constatat-o mai sus și care arată că în cazurile de dezagregare a sintezei mentale, automatismele continuă activitatea lor singure și chiar contra voinței subiectului.

Nu trebuie să ne oprim însă aici. Inspirația e creatoare, pe cînd automatismul repetă. Ca să avem inspirație mai trebuie un element. Acesta e oferit de *inconștientul afectiv*. Automatismul face posibilă continuitatea de lucru dintre conștient și inconștient. El culege datele noi găsite de rațiune, le mecanizează și le repetă la subconștient. Atunci intervine inconștientul afectiv, care între mai multe automatisme face posibilă o *asociație*. Ceea ce e mai interesant e că asociația e tocmai aceea care convine soluției. Această potrivire exactă, această justă adaptare între două serii nu poate fi descoperită decît de sentiment prin găsirea unei tonalități afective comune. H. Poincaré declară că : „demonstrația care se elaborează inconștient e aceea care are mai mare *afinitate cu sentimentul nostru estetic*".

Dar acest sentiment e tocmai acel sentiment de armonie, de afinitate între două fenomene pe care nu-l poate indica decît o forță afectivă. Interesul nostru care e și el profund încordat la găsirea soluției, grăbește rezultatul final prezentat sub formă de inspirație.

O asociație între mai multe automatisme, selecționată de inconștientul afectiv, iată la ce se reduce ceea ce unii psihologi numesc inconștient dinamic ori latent-activ. De aceea noi credem că aceste fapte nu merită o categorie specială. Ele pot fi reduse la cele anterioare.

Rezumate pe scurt, acestea sînt faptele caracteristice din care e format inconștientul nostru. Sîntem departe de a le fi enumerat pe toate. Nu acesta e scopul acestui studiu. Faptele menționate nu trebuie luate decît ca exemple mai caracteristice ale cîtorva categorii.

*
* *

Enumerarea aceasta disparată a aspectelor sub care se prezintă inconștientul dovedește complexitatea acestui fenomen. Un automatism subconștient, un caz de inconștient afectiv sau unul de inconștient funcțional nu sînt unul și același lucru. Multiple distincții trebuiesc introduse fiindcă mecanismul lor, deși în multe părți comun, e totuși deosebit în fiecare caz. Fiecare din ele corespunde la altă funcțiune psihologică sau la altă utilitate biologică.

Pentru mai multă claritate, ni s-a oferit diferite clasificări ale fenomenelor. Un psihiatru, A. Hesnard, într-o monografie recentă, destinge nu mai puțin de 20 forme de inconștient. Prima clasificare e în inconștient normal și patologic. Între formele normale distinge : inconștient evolutiv cu subdiviziunile sale : inconștient ontogenetic ereditar și ancestral și inconștient filogenetic ; afectiv, receptiv, motor, interpsihic etc. Printre inconștientele patologice enumără : inconștient psihastenic, isteric, hipnotic, somnambulic, psihopatic.[1]

Un alt psiholog, Dwelshauvers, distinge : inconștient psihofiziologic, inconștient automatic sau subconștient, inconștient dinamic sau latent activ, inconștient de memorie, telepatic, afectiv, ereditar, social etc.[2]

Unele din aceste multiple forme — după cum am văzut mai sus pentru inconștientul dinamic, — se pot reduce la alte forme mai simple. E vorba de a găsi for-

[1] A. Hesnard, *L'inconscient*, Paris, 1923.
[2] Dwelshauvers, *L'inconscient*, Paris, 1916.

mele în adevăr ireductibile, de a contopi în tipurile cele mai simple toate aspectele vieții sufletești inconștiente. Ținînd samă de acest principiu, propunem următoarele două tipuri :

a) *Inconștient funcțional*. Funcționarea organelor noastre filozofice ea și aceea a elementelor psihice rămîne inconștientă. Dacă conștiința noastră ar fi lucidă la toate transformările survenite în cenestezia noastră, atunci adaptarea ei la lumea exterioară, cunoașterea mediului înconjurător în lupta pentru existență ar fi fost complet paralizată. Omul e însă un animal ale cărui elemente de cunoaștere sînt proiectate în afară, către realitatea exterioară. Copilul capătă întîi percepția lumii externe și pe urmă conștiința eului. Atentă la adaptarea obiectivă, conștiința funcționării interne a rămas fatal atrofiată. Observația internă, autoanaliza nu apare decît în unele psihoze. Atunci fiecare modificare organică e pîndită și interpretată. Omul normal însă nu-și studiază în fiecare minut cenestezia. El își îndreaptă atenția în afară, de unde poate veni pericolul. Funcționarea internă e oarecum înlăuntrul citadelei, apărată și ținută la adăpost de orice surpriză, de orice variație. Lipsa de variație aduce însă cu ea mecanizarea, automatizarea. Securitatea deplină aduce amorțeala și umbra inconștienței. Și nici nu putea fi altfel. Omul n-ar fi putut lupta pe două fronturi : intern și extern. Ca să învingă în afară, îi trebuia liniște înăuntru.

Ca subdiviziuni ale acestui tip distingem : inconștient funcțional *fiziologic* (cenestezic), și inconștient funcțional *psihic* (inconștient în senzații, memorie, asociație, inconștient-motor, în raționament etc).

b) *Inconștient de adaptare la mediu*. Primul tip se referă la lumea psihică internă. Acest de al doilea privește adaptarea noastră la mediul exterior. În acest scop, avem nevoie de a învăța anumite mișcări de a imita pe cele mai utile. Cînd aceste mișcări sînt des repetate, ele devin inconștiente sub formă de *automatisme*. Repetiția aduce mecanizare, fiindcă înseamnă și ea securitate. Ceea ce ne trezește conștiința e surpriza, noutatea. Pe aceasta o evităm fiindcă poate fi periculoasă ca orice lucru necunoscut. Repetiția însă nu aduce nimic nou, deci nimic dăunător.

Automatismele ne ajută să ne adaptăm la mediu achiziționînd conduite nouă. Cîte o dată avem însă interesul să conservăm unele conduite vechi, dar utile. Această sarcină ne-o facilitează *inconștientul afectiv*. Sub forma antipatiilor sau a simpatiilor, a emoțiilor sau a reprimărilor, el ne ajută instinctul de conservare.

Aceste două forme cu subdiviziunile lor cuprind toate manifestațiile inconștiente. Ele ne vor permite să trecem cu mai multă claritate la explicația și interpretarea mecanismului acestor fapte sufletești.

Unii psihologi însă clasifică formula inconștientului nu după natura lui, ci după *gradele* de intensitate sub care apare. Avem altfel : inconștient, subinconștient, conștient. Subconștientul ar fi acea regiune periferică a conștiinței în care percepțiile ar pluti într-un fel de clar-obscur. Ne dăm seama de ele foarte imperfect : cînd sîntem absorbiți de lectura unei cărți de pildă nu auzim decît foarte puțin tic-tacul ceasornicului. Deosebită ca grad, natura subconștientului e aceeași cu a inconștientului. Nu vom face deci o mențiune specială pentru acest fenomen, Determinarea gradelor de conștiință e fost făcută și experimental [1].

II

TEORIILE ACTUALE DESPRE NATURA INCONȘTIENTULUI

Înainte de a încerca o interpretare proprie a faptelor descrise pînă acum, să trecem în revistă diferitele teorii, care au încercat să le dea o explicație unitară. Într-un domeniu așa de variat și de difuz, în care analiza directă e de cele mai multe ori imposibilă și în care singur raționamentul prin analogie e la largul său, multiplicarea părerilor și contradicțiilor între ele e firească.

În general, teoriile actuale relative la natura inconștientului sufăr de un inconvenient comun : consideră un singur grup de fapte, pe care-l ridică la rangul de unică

[1] Ernst Westphal : *Über Haupt und Nebenaufgaben bei Reaktions verschen, Archiv für d. ges. Psychologie*, ton, p. 216 și urm. Vezi și I. Martin : *Ein experim. Beitrag zur Forschung der Unterbewussten, Leipzig*, 1905.

realitate. Explicațiile altfel căpătate se prezintă fatal unilaterale, privind o singură față a problemei.

Unii psihologi au recurs la un procedeu mult mai comod încă. Pentru a nu se angaja în nici o părere determinată, ajunși la concluzia că într-o materie așa de contraversată discuția se poate eterniza, au alergat la subterfugiul următor : fără să dea nici o explicație naturei inconștientului, l-au admis totuși ca o ipoteză necesară metodologiei științifice, ca o ipoteză, fără de care determinismul psihic devenea imposibil.

Exemplul altor științe — acestea mult mai riguroase încă — cum era fizica ori chimia îi întărea în această procedură. Fizicianul ori chimistul admite ipoteza gratuită, dar comodă a atomului, fără să-i explice natura, fără ca măcar să-l constate empiric : supoziție indispensabilă dacă nu apodictică, fără de care edificiul atîtor aplicațiuni de detaliu s-ar dărîma de la sine.

De ce nu i-ar fi permisă și psihologului o metodă analogă ?

Între faza luminoasă a conștiinței și absența somnului nu se interpune doar un neant de vid sufletesc. Viața sufletească e continuă și de la conștiința luminoasă și pînă la leșin există o întreagă serie de stări intermediare, care se leagă în mod necesar între ele. Dar chiar în timpul somnului activitatea psihică nu încetează. Cum s-ar explica altfel persistența memoriei și unitatea eului ? Determinismul psihic ne îndeamnă să adoptăm în mod absolut necesar ipoteza unui inconștient.

A judeca astfel nu înseamnă însă a explica viața psihică inconștientă. Înseamnă pur și simplu a înlătura o dificultate printr-un artificiu metodologic, a închide ochii asupra realității, mascată de un provizorat, de un fel de compromis intelectual care nu scuzează în nici un caz o lipsă de aprofundare a problemei. Cercetătorii mai conștiincioși, nemulțumiți de expediente științifice, au mers atunci mai departe, cercînd să intre chiar în natura fenomenului.

Explicația de fond, care se găsea mai la îndemînă și care se ofera mai simplu și de o mai aparentă simplicitate a fost *teoria fiziologică.*

A fost o vreme cînd fiziologia părea că închide într-însa toate misterele vieții sufletești. Entuziasmul materialist, care concepea ca un «epifenomen», găsea în

funcționarea neuronilor, în localizarea centrelor, ori în observarea irigației sanguine, baza sigură pe care se putea așeza fluiditatea insesizabilă a actelor psihice.

Cel puțin așa subiectivismul introspecțiunii era înlăturat, psihologia devenea o știință naturală reductibilă la surorile ei și mai serioase anatomia, fiziologia și biologia.

Cam în același timp psihologii englezi — Maudsley printre primii — apoi Taine și fiziologiștii francezi au făcut o interesantă descoperire. Ei au demonstrat existența unui sentiment vital, colecție a tuturor funcțiunilor viscerale și a ecourilor pe care acestea le trimiteau în conștiință.

Cenestezia, — așa s-a numit științificește noua descoperire — a pasionat pe toți psihologii timp de o jumătate de veac. Ea trebuia să rezolve toate punctele de întrebare, toate lacunele, toate misterele. Th. Ribot a băgat-o în toate fenomenele sufletești, în care măcar un rol secundar îi era întotdeauna asigurat.

Conștiința cu elementele ei, atențiunea și raționamentul, se închegau deasupra unei alte realități mai obscure, mai confuze : cenestezia.

Din totalitatea funcțiunilor viscerale — circulațiune, secrețiuni interne, digestie, oxidare, ardere etc. — se desprindea o tonalitate vitală, o armonie fiziologică specifică, care trimetea diferite influențe, în etajul de sus, dacă se poate spune, în organizarea vieții conștiente. Sub acest aspect, se considera cenestezia ca un *izvor de energie* care trimite vieții mentale superioare aportul și ajutorul său. Altă dată, aceeași cenestezie trebuia să devină rezervorul în care se strîngeau imaginile și senzațiile dispărute, *substanța* care servește de acumulator al elementelor sufletești, cînd conștiința le îndepărtează din sfera ei. În fine, pentru alții, tonusul vital mai avea rolul de a asigura *identitatea eului* și unitatea conștiinței. Cenestezia, fiind specifică unui individ, formează canavaua pe care se abordează toate manifestările personalității.

Concepută în același timp sub aspectul unui izvor de energie, al unui acumulator de senzațiuni dispărute și al unui suport al identității eului, cenestezia ne apare ca un fel de entitate metafizică «bonne à tout faire». Explicînd prea mult, ea nu explică nimic. Dacă e adevărat că sentimentul vital, organic formează ambianța comună prin care se desfășoară toată conștiința, nu e mai puțin

adevărat că „e greu de înțeles reviviscența memoriei și influența cerebrației latente asupra activității conștiente, plecînd de la un zero de la un neant psihic“ [1].

Fiziologia redusă numită la propriile ei puteri nu va putea explica niciodată activitatea psihică.

Cu toate acestea e imposibil de trecut peste influența inconștientă a cenestezei în formarea stărilor de conștiință. În cazurile de idioție ori demență, în care imaginația ori interesul sînt cu totul atrofiate. actele sufletești ca și acțiunile sînt determinate de sentimente organice. O mulțime de ticuri care obsedează bolnavul zile de-a rîndul nu pot să aibă alt motiv decît nevoia de a satisface ori de a ține trează cutare senzație, pe care un subiect normal, distrat de activitatea exterioară, o ignorează cu desăvîrșire [2]. Alți bolnavi dau dovadă, în alegerea alimentelor de un discernămînt, care trebuie să traducă aptitudinile lor digestive. Dacă sînt vegetarieni, vor respinge orice mîncare de carne [3].

Rolul cenesteziei e limitat însă numai la unele forme de inconștient. Ea explică inconștientul funcțional și o parte din inconștientul afectiv, acel legat de constituția noastră organică internă. Inconștientul afectiv provocat de lumea exterioară cosmică ori socială, ca și automatismul psihologic, rămîn în orice caz neexplicate de ipoteza cenestezică.

Cu atît mai puțin satisfăcătoare sînt explicațiunile fiziologice, bazate pe funcțiunea centrelor nervoase. Un fiziologist german, *Schleich* [4], a încercat o teorie asupra faptelor inconștiente luînd un punct de plecare anatomo-fiziologic. După dînsul, conștiința se explică printr-un fel de rezistență, inhibiție *(Hemmung)* a unor căi nervoase care, întîrziind reacțiunea motrice consecutivă unei excitații oarecare, nu permite funcționarea decît a unui grup restrîns de centre cerebrale. „Puterea aceasta de inhibiție crește cu vîrsta sistemelor anatomice pe care le oprimă : încercînd prin experiență, care căi coordonate sînt mai avantajoase pentru economia

[1] H. Wallon, *La conscience et la vie subconsciente, Journal de psychologie,* 1920, p. 110 ; Hesnatd, op. cit, p. 227

[2] H. Wallon. *Les problèmes biologique de la conscience in Traité de psychologie* de G. Dumas, vol I, p. 224—225.

[3] *Ibid.*

[4] Schleich, *Von der Seele,* Berlin, 1920.

totală, ea menține automatizate solid activitățile vegetative și nu ezită decît față de achizițiunile recente ale individului. În timp ce anumite tendințe ancestrale sînt definitiv inhibiționate și în afară de puterea asociativă a centrelor superioare, funcțiunea recentă și plastică a inhibiției *(Hemmung)* întinde tentacule nesigure care exploatează timid prezentul și noutatea, neștiind ce trebuie să reție. Dar în adîncimile sufletești ale individului, orientat astfel către realitate de cele mai recente activități, se exercită încă forțele atavice, ca un testament nelămurit al sufletului strămoșilor. Acestea nu cer altceva decît să învingă inhibiția care-și slăbește acțiunea în somn, în oboseală, în stările de nevroză. Toxinele amorțesc munca despotică a maselor celulare corticale de inhibiție... Inhibiția care comandă rezistența căilor nervoase e sub dependența echilibrului humoral și endocrinian... Inconștientul e activitatea ancestrală fixată în masa cerebrală centrală, activitate puternică și solid menținută în geniu, imposibilă de conținut în nebunie, dar totdeauna mai mult sau mai puțin automatizată în vederea conservării individului“ [1].

După cum se poate vedea explicația anatomo-fiziologică a lui Schleich nu e decît o ipoteză gratuită. Funcționarea normală a celulelor nervoase și procesul intim care se degajă din ele scapă oricărei observațiuni directe. Explicările fiziologice de acest fel nu sînt decît supoziții imaginare mai mult sau mai puțin în concordanță cu un grup de fapte. De o constatare empirică, experimentală nu poate fi vorba. De aceea ipoteza aceasta se lovește de aceleași obiecțiuni ca și teoria cenestezică de mai sus.

Utilizînd ceea ce apare evident din influența cenesteziei asupra conștiinței, alt grup de teorii, pe care le-am numi *sintetiste,* au ferit o explicație, rămasă, timp de cîteva decenii, clasică. În primul său volum *Automatisme psychologique,* apoi în cel următoare *Nevroses et idées fixes* și *Les obsessions et la psychasthénie,* Pierre Janet a lansat o serie de formule pe cît de ingenioase pe atît de elegante, care au impus

[1] Schleich, *op. cit ;* Hesnard, *op. cit.,* p. 230—231.

atenției psihologilor faimoasa sa teorie a sintezei mentale. Cu puține deosebiri, A. Binet și Jastrow [1] s-au raliat la aceleași puncte de vedere. După acești autori, în special după Janet, cel mai profund și mai original dintre ei, conștiința e o sinteză activă a tuturor elementelor psihice grupate într-o individualitate. Funcțiunea ei e de a strînge într-un mănunchi bine închegat toată pluritatea fenomenelor sufletești. Ea asimilează în sînul ei totalitatea percepțiunilor venite din afară, pe care le completează într-o perpetuă devenire cu ideile, tendințele și amintirile anterioare. Acest grup sintetic înglobînd toate sistemele psihice parțiale, formează unitatea sufletului nostru.

Cîteodată însă, din diferite cauze, neprecizate încă, această activitate unificatoare își restrînge cîmpul activității. Ea nu se mai aplică, decît asupra unui grup restrîns de fenomene sufletești și, fatal, ca corolar, o categorie întreagă de sentimente, reprezentări rămîn în afară de orbita ei de acțiune, ca un fel de «sisteme emancipate». Acestea, printr-un proces de autonomizare, de dezrobire, continuă să se dezvolte independent de sfera centrală de atracție, constituind, dacă se poate spune, o serie de conștiințe particulare, simultane conștiinței principale. Aceste elemente «emancipate», pe care funcțiunea sintetică nu le poate îngloba, rămîn în afară de conștința noastră, străine, nebănuite, exercitînd doar influențe obscure și confuze. Ele constituie lumea subconștientului cu tainele ei necunoscute. Se poate vedea foarte bine efectuarea acestui proces, în cazurile de anestezie isterică ori de depersonalizare. Un subiect atins de aceste afecțiuni mintale devine străin mișcărilor sale proprii, gesturilor pe care le face el însuși ; n-aude cuvintele unuia din interlocutorii săi, dar le aude pe ale celorlalți ; percepe obiectele de pe o masă, dar nu percepe masa pe care sînt așezate [2]. Diminuarea, acel „retrécissement du champ de la conscience", lasă în afară de ea o mulțime de elemente de care nu-și mai poate da seama. Din sinteza centrală activă s-au despărțit elemente psihice, constituind inconștientul, parte sufletească obscură inanalizabilă de către mijloacele normale de reprezentare și atenție.

Ce trebuie să credem de această teorie ? Care e valoarea ei în problema care ne preocupă ?

Înainte de toate, spiritul în care e formulată trebuie să ne impuie diferite rezerve. Noțiunea aceasta de sinteză e o reminiscență a psihologiei asociaționiste [1]. Ca și psihologii englezi, care au fundat asociaționismul, Pierre Janet concepe psihismul sub punctul de vedere al unui atomism, al unei pulberi de elemente, care, adiționate între ele, după o ierarhie dată și o gradație ascendentă, ar constitui un conglomerat, un agregat principal, reprezentat de conștiință. Elementele mai simple s-ar grupa între ele după legea asociației ca să dea naștere la elemente complexe, acestea la rîndul lor s-ar reuni după același principiu ca să constituie elemente și mai complicate și așa mai departe pînă la funcțiunea cea mai superioară în ordinea ierarhică, conștiința, care s-ar înfățișa ca maximul de sinteză activă.

După cum remarcă Peirce, subconștiința e o conștiință inferioară, una din multiplele conștiințe particulare, care ar trebui să coexiste simultan cu cea centrală [2]. Dar care e relațiunea care leagă între ele, într-un mediu așa de anarhic, diferitele conștiințe ? Așa cum le concepe Janet, ele apar ca complet autonome, detașate de cîmpul sintetic central. Influența subconștientului asupra conștientului devine astfel imposibilă — observația cotidiană însă ne indică tocmai contrariul. Să remarcăm, ne atrage atenția Peirce, că materialul vieții noastre psihice intră mult mai des decît o credem în conștiința noastră... Prezențele de spirit, felul lor de a privi lucrurile, sfîrșitul frazelor noastre care are un aspect pe care începutul aceleiași fraze nu ni-l indica deloc, toate acestea, plus o

[1] A. Binet, *Les altérations de la personnalité*, Paris, 1892 ; Jastrow, *La subconscience*, Paris, Alcan, 1908.

[2] P. Janet, *L'automatisme psychologique*, 1889 ; *L'état mental des hystériques*, 2 vol, 1894 ; *Névroses et idées fixez*, 1898 ; cf. H. Wallon, *La conscience et la vie subconsciente* în *Journal de Psychologie*, 1921, p. 101 și urm.

[1] Aceleași concepții asupra inconștientului cu mici modificări le găsim și în Höffding, *Psychologie*, p. 85—100 ; Paulihan, *L'activité mentale et lois de l'esprit*, 1889, passim și Dwelshauvers, *op. cit.* p. 73—105.

[2] Peirce, *An appeal from-the prevalent doctrine of detached subconsciousnness*, New York,, 1906, citat de Ribot, *Les mouvements et l'activité inconsciente ; Revue philos*, 1912, Iulie, p. 73.

infinitate de experienţe zilnice, probează abundenţa activităţii verbale, care lucrează undeva dincolo de limitele conştiinţei...

Nu numai că fuziunea „conştient-subconştient" e aşa de intimă, încît influenţele reciproce se exercită incontinuu ca un fel de osmoză psihică, dar e imposibil, după cum a arătat W. James, de a despărţi elementele sufleteşti între ele, psihicul nostru formînd o totalitate dată, care reacţionează integral şi unitar, reflectînd specificitatea eului, în orice act sufletesc. A opera o sciziune a diverselor elemente înseamnă a urma o procedură arbitrară. Funcţiunea aperceptivă, acea „attitude du moi" e prezentată chiar şi în cea mai infimă percepţie realizînd unitatea indivizibilă a personalităţii noastre. Dar cum se poate împăca cu o asemenea concepţie pluralitatea conştiinţelor indicată de Janet ? Dar nu numai atît. Metoda pe care e fundată teoria sintetistă e viciată. Cum a observat Janet pluralitatea conştiinţelor şi realitatea unor elemente emancipate prin diminuarea funcţiunei centrale de sinteză ? Prin mărturiile prin care i le-au făcut bolnavii despre ceea ce simt ei. Mulţi dintre ei sufăr în momentele de criză de un sentiment de incompletitudine". Ceva pare că le lipseşte, ceva care a scăpat din cîmpul observaţiei lor directe. Alţii simt că se formează în ei fiinţe streine, conştiinţe stranii pe care nu le pot înţelege. Pe confesiunile unor astfel de bolnavi îşi întemeiază Pierre Janet teoria. Dar e legitimă oare această metodă ? Introspecţiunea subiectivă a bolnavilor poate ea constitui un document sigur ? Credem din contră că afirmaţiile bolnavilor n-au decît o existenţă subiectivă, valabile numai pentru ei. Ele nu pot avea o realitate pentru un cercetător decît controlate după un criteriu obiectiv. De cele mai multe ori, cînd nevropatul ori psihastenicul declară că îi lipseşte ceva, aceasta nu e decît o iluzie. Pe astfel de date însă, nu se poate constitui o explicaţiune valabil ştiinţifică.

În plus, o mulţime de forme inconştiente rămîn inexplicate în cadrul unei astfel de teorii. Cu toată partea pe care o face cenesteziei, luată mai mult în accepţia ei fiziologică, explicaţia sintetistă e mai ales de natură intelectualistă. Şi privită sub acest unghi ea se prezintă ca un fel de petiţie de principiu. În orice caz, ea se reduce la afirmaţia următoare : tot ce nu e

înglobat în sinteza activă e subconştient, adică tot ce nu e conştient e inconştient. Dar o astfel de explicaţie, oricine poate constata că nu e prea satisfăcătoare.

*
* *

În faţa acestor teorii s-au ridicat altele, care trebuiau să remedieze mai ales această din urmă lacună. Oprimată multă vreme de intelectualismul steril al psihologiei franceze din sec. XVIII, al unui Condillac sau Lamettrie, sau de acela al asociaţionismului englez, către sfîrşitul secolului trecut, sub influenţa unui Ribot, James ori Wundt, ştiinţa sufletului, recunoscînd nedreptatea făcută sentimentului, şi-a îndreptat toate instrumentele de observaţie către acest domeniu. Am avut atunci o fază, în care psihologia era numai afectivă. Se neutraliza exagerarea intelectualistă printr-o alta sentimentală. Judecăţile de valoare, logica afectivă, alterarea implicită chiar a constatării obiective de către legile afectului fură preocupările de frunte ale oamenilor de ştiinţă. Ribot a scris o „logică" afectivă ca s-o opuie aceleia intelectuale, ca o rivală ameninţătoare şi periculoasă.

În asemenea ambianţă ştiinţifică, era greu ca teoriile asupra inconştientului sau a intermediarului dintre acesta şi conştiinţă, subconştientul [1], să nu devie pur afective.

S-au făcut multe tentative de explicaţiuni în acest fel. Cea mai tipică dintre toate e aceea legată de numele lui Bazaillas [2]. Bazat pe o subtilă analiză a emoţiei muzicale, el arată că inconştientul nu e altceva decît „afectiv pur", degajat de suportul reprezentărilor şi al ideilor : o tonalitate vagă şi difuză inexprimabilă prin substanţa elementelor intelectuale. Iată propriile sale cuvinte : „Inconştientul nu e decît o conştiinţă în stare pură, o conştiinţă din care elementul reprezentativ s-a

[1] Pentru mulţi psihologi, subconştientul nu e decît un grad mai diluat, mai confuz de conştiinţă, intermediar între acesta şi starea totală de inconştiinţă. Pentru alţii, subconştient şi conştient sînt sinonime.

[2] Bazaillas, *Musique et inconscience*, Paris, Alcan, 1909.

retras... Condiția sa e vegetativă și ireductibilă la intelectualitate... Rămîne atunci o conștiință afectivă degajată de orice schemă motrice, care nu e decît viața tendințelor surprinsă în starea ei originară[1].

Sau mai departe : „Trebuie ca, pe deasupra conceptualismului conștiinței distincte să admitem un dinamism fundamental... Formațiile logicii inconștiente nu se organizează după logica rațională, ci, din contră, în afară de ea. Logica e o rarefacție a energiilor, a dinamismului vital inconștient“ [2].

În fine : „Inconștientul e ireprezentabil ; e o conștiință afectivă liberă“ [3].

Formele sub care se prezintă acest dinamism afectiv sînt reveria, senzualitatea visătoare, fără obiect, în fine muzica, care e, pentru Bazaillas, realizarea afectivității pure..

Estetismul mistic din această bizară teorie se precizează cu o noțiune mai clară, în lucrările lui Abramowski [4]. Întîi, metoda e mai științifică : procedeul experimental e în primul rang. Pe urmă, analiza e mai precisă fiindcă e stabilită de observații controlabile, nu pe supoziții sentimentale ori intuitive.

Abramowski e și el de părere că natura subconștientului e afectivă. Se poate zice că e un caz de memorie afectivă. Toate sentimentele sau emoțiile care trec prin viața noastră sufletească numai o clipă și pe urmă sînt uitate nu dispar cu desăvîrșire din structura psihică. Din contra, ele se adună încetul cu încetul sub conștiință și formează un bloc de reziduuri emoționale.

Personalitatea noastră, cu caracterele ei specifice, e ecoul acelei coaliții de afecte uitate, trecute odată ca o scîntee prin conștiință și pe urmă înmagazinate în rezervorul de sub ea. Ca și Bazaillas, Abramowski e convins că inconștientul e „forma afectivă, anintelectuală a conștiinței. Stările cenestezice n-ar fi decît fuziunea unor anumite grupuri de fapte emoționale uitate“ [1]. Această «masse de l'oublié» — cum o numește el — crește veșnic devenind «une accumulation de tous les oubliés». Amintirile uitate nu se grămădesc însă pasiv în subteranele conștiinței noastre. Ele au un rol activ, influențînd toate actele mentale, formînd ceea ce autorul numește *«la résistance des oubliés»*.

Noțiunea aceasta de «rezistență», timidă încă în teoria lui Abramowski, capătă o extensiune extraordinară în una din cele mai celebre, mai discutate și mai fecunde teorii psihologice ale timpului, în psihoanaliza lui Freud. Ideea că orice inhibiție a unui sentiment nu reușește să-l distrugă, ci din contră îl suprimă doar provizor din conștiință, ca să-l treacă în subconștient, unde, complicat cu alte inhibiții anterioare, se răzbună, transformînd întreaga directivă a spiritului omenesc, devine explicația centrală a inconștientului afectiv în școala psihoanalitică vieneză.

Primele volume ale lui Freud au un sens pur medical. Adept al lui Breuer, care înaintea sa întrebuințează analiza emoțiunilor refuzate ca o cauză a isteriei, Freud pleacă din același domeniu ca și maestrul său, ca să sfîrșească printr-o metafizică generală aplicabilă în toate ramurile vieții sufletești. Am arătat mai sus, cînd am enumărat cîteva fapte inconștiente, felul cum înfățișează inconștientul afectiv celebrul psihiatru austriac. Vom relua raționamentul său, ca să evidențiem mai bine valoare teoriei sale.

Freud e și el un adept al psihologiei afective. Sub conștiința noastră, făcută din concepte și reprezentări, există o structură sufletească confuză, adesea inanalizabilă, compusă din tendințe puternice, din instincte ancestrale, din emoții fundamentale. Studiul anomaliilor psihice de tot felul, de la simple visuri pînă la nevroze complicate, ne arată existența unui inconștient. În el rezidă sentimente puternice, păstrate cu aceeași vigoare încă din epoca infantilismului nostru. Totuși aceste afecte fundamentale, deși puternic înrădăcinate în noi, adesea nici nu le bănuiam existența.

---

[1] Bazaillas, *Musique et inconscience*, p. 191—192.

[2] *Ibid.*, p. 122 și 197.

[3] *Ibid.*, p. 139, vezi în sens contrar Ribot, *Les mouvements et l'activité inconsciente*, *Revue philosophique*, 1912, p. 69.

[4] Abramowski, *Dissociation et transformation du subconscient Revue philosophique*, 1900 ; de același autor : *Le subconscient normal*, Paris, 1914.

[1] Abramowski, *La résistance de l'oublié et les sentiments génériques*, *Journal de Psychologie*, 1910.

Aceasta nu înseamnă că vitalitatea lor e scăzută. Din contra, ele conţin o forţă fundamentală elementară, care se grupează în jurul lor într-un fel de *constelaţiuni,* complexe, compuse din alte imagini, sentimente ori tendinţe mai secundare. Motivul pentru care, forţele sufleteşti inconştiente nu pătrund pînă în lumina conştiinţei e altul. Creierul nostru se poate asemăna cu un sistem de lentile dintr-un aparat optic. Numai unele din raze sînt refractate de acest aparat, astfel ca să ajungă pînă la organul nostru perceptiv. Tot aşa funcţiile noastre superioare nu permit intrarea liberă a oricărui element sufletesc pînă în sferele conştiinţei. Dedesubtul acesteia rezidă o întreagă lume necunoscută. Ori cît de puţin sondabil ar fi acest domeniu, se poate deosebi în el două etape, două faze. Una e compusă din *inconştientul propriu*-zis *(Unbewusst).* Acolo se găsesc instinctele fundamentale, cele mai demult achiziţionate, a căror vîrstă e ancestrală. Mai sus, în a doua etapă, în aceea a *preconştientului (Vorbewusst)* (egală cu aceea a subconştientului la alţi psihologi) se găsesc fenomene mai recente, gata a păşi pragul conştiinţei : visuri, momente de distracţie, inspiraţie, etc. şi care ne aduc dovada existenţei unui mediu psihic mai profund, necunoscut de sferele sufleteşti superioare.

Conştiinţa însă nu e veşnic deschisă acestor însuşiri. Ea nu e dispusă să primească oricum şi oricînd în sînul ei elementele preconştiente. Din contra, din diferite motive morale ori sociale, ea exercită o severă *cenzură (Censúr),* filtrînd tendinţele obscure, instinctive, printr-un fel de carantină morală, printr-o serie de *instanţe (Instanzen),* care au ca scop să transforme brutalitatea aptitudinilor ancestrale în sentimente convenabile. Cutare instinct dispărut din moravurile actuale ale societăţii civilizate va fi supus unor elaborări, care pot merge de la o simplă condamnare sau *inhibiţie (Hemmung, refoulement)* a actului, pînă la o *canalizare* a lui. Alte dăţi chiar tendinţa primitivă e transformată printr-un proces pe care Freud îl numeşte *sublimaţie* [1], operaţie care are drept rezultat substituirea unui sentiment moral sau social acceptabil, altuia de o natură mai primitivă. Ruşinea, pudoarea, superstiţia religioasă, mila impun conştiinţei o veşnică cenzură care refuză toate elementele venite din inconştient şi trecute prin preconştient şi prin *instanţele* mai sus pomenite [1].

[1] S. Freud, *Introduction à la psychanalyse,* Trad. Janckelevitch, Paris, 1922, p. 372, vezi şi *Die Traumdeutung,* 1911.

Elementele inconştiente sublimate ori pur şi simplu refuzate nu se resemnează să dispară cu totul din organizaţia noastră sufletească, ori cel puţin să se mulţumească cu un rol pasiv. Forţa lor e elementară, fiindcă ceea ce e profund animalic în noi e conţinut în ele. În primul rînd, tendinţele sexuale şi în general tendinţa către desfătare şi plăcere sub orice formă *(Libido).* Ele se grupează în puternice complexe şi domină despotic directivele noastre mentale. Inconştientul, reprimînd toate elementele refuzate de conştiinţă, lucrează asupra acesteia în mod indirect. El provoacă toate speciile de „lapsus-uri". *(Fehlleistung) :* erorile de scris, de lectură ori de vorbit, uitarea de nume, proiecte, impresii, pierderile neaşteptate de obiecte. Toate acestea nu se fac la întîmplare. Fiecare din ele are o semnificaţie precisă. Cînd o femeie autoritară zice, de pildă, din greşeală, despre bărbatul său : „Poate să mănînce şi să bea tot ce *vreau*" voind să spuie „poate să mănînce şi bea tot ce *vrea*", aceasta are un sens inconştient precis. Cînd unei doamne, astăzi divorţată, i se întîmplase mai înaintea divorţului să semneze un act cu numele ei de domnişoară, aceasta înseamnă, după Freud, că avea încă mai de mult inhibiţionată, fără s-o declare, intenţia de divorţ şi că acest lapsus o trăda inconştient. „Cunosc cazul altor femei, scrie Freud, care, în timpul călătoriei de nuntă şi-a pierdut verigheta, accident, căruia evenimentele ulterioare i-au dat o anumită semnificaţie [2]. Se povesteşte, de asemeni, cazul unui celebru chimist german, a cărui nuntă nu a putut avea loc fiindcă uitase ceasul ceremoniei şi fiindcă, în loc să se ducă la biserică, s-a dus la laborator. Era însă destul de conştient ca să rămîie la această primă tentativă şi a murit celibatar la adînci bătrîneţe [3]. Cînd o doamnă, de altfel foarte cinstită, pune în geamantanul său, din greşeală,

[1] S. Freud. *Enige Bemerkungen über den Begriff des Unbewussten* în : *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse,* 1919.

[2] S. Freud, *Introduction à la psychanalyse* p. 69.

[3] *Ibid.,* aceeaşi pagină.

un obiect de artă al unui cumnat al său, se întîmplă că obiectul îi plăcea mult ; că plăcerea era inhibiționată, și că se răzbuna inconștient [1]. Cînd un gazetar scrie „Kornprinz", în loc de „Kronprinz", aceasta înseamnă, după Freud, că gazetarul își refuzase în acel moment o dorință în legătură cu greșeala făcută [2]. „Dacă cineva uită o întîlnire pe care a acceptat-o și la care e decis să se ducă, motivul cel mai probabil pentru care l-a uitat trebuie căutat adeseori în antipatia pe care o nutrește contra persoanei cu care trebuie să se întîlnească. Dar analiza ar putea să arate că tendința perturbatoare se raportează nu la persoana pe care vrea s-o evite, ci la locul unde trebuie să aibă loc întîlnirea, loc care îi trezește o penibilă amintire" [3].

Iată atîtea cazuri de „lapsus" verbal, de acțiune ori de scris și în care găsim același element comun : o tendință oarecare reprimată. — „Cum persoana care vorbește (lucrează ori scrie) s-a hotărît să nu lase să se întrevadă acea tendință în discurs, ea comite un «lapsus», adică, tendința reprimată se manifestă chiar contra voinței persoanei, fie modificînd intenția declarată, fie confundîndu-se cu ea, fie luîndu-i pur și simplu locul" [4].

În ultimele sale scrieri, Freud a ajuns la concluzia că tendința fundamentală din noi și care se găsește veșnic reprimată e cea sexuală. Din această comprimare a sexualității, din motive sociale ori morale, reies toate complicațiile psihice și în primul rînd nevrozele : neurastenia sau isteria. Dînd o importanță capitală și aproape exclusivă acestor tendințe pe care le găsește pretutindeni, chiar și în acte foarte îndepărtate de o astfel de natură, psihiatrul vienez depășește cu mult concluziile legitime ale unei investigațiuni pozitive. De-aici exagerările cunoscute care au transformat fecundele sale observațiuni clinice ori psihologice într-un pansexualism metafizic și universalist.

Elevii săi însă au căutat să înlăture această exagerare a maestrului. Printre primii, Adler, după un studiu amănunțit al mentalității nevropaților, ajunge la concluzii puțin deosebite decît acelea ale șefului școlii. Tendințele fundamentale care constituiesc lumea inconștientului nu sînt cele sexuale. Ele trebuiesc căutate în altă parte și trebuiesc grupate în *instinctul eului (Ichtrieb)*.

Conflictul dintre conștient și inconștient, între tendință dinamică și cenzură reprimată nu e decît conflictul dintre aspirațiile personalității, pe de o parte, și mediul social, pe de alta. Fiecare din noi, animat de un fel de „voință către putere", caută să desfășoare în afară un instinct de dominație, de liberă expansiune a forțelor sale, care e incompatibilă cu viața în mediul social. Cum realizarea tuturor tendințelor individuale are o margine, ambiția se transpune în lumi ideale unde expansiunea liberă, afirmarea deplină a tendințelor eului își închipuie o iluzorie libertate. De aici crearea simbolismului, a artei, a povestirii, menită să satisfacă artificial, ca un derivativ consolator, ceea ce realitatea practică refuză. Reprimarea inconștientului, conceput sub această prismă, duce într-o primă etapă la ascetism. Dacă reprimarea instinctelor personale e mai puternică încă, ea poate să ducă la diferite nevroze. După acest psihoanalist nietzscheian, nevropatul nu caută să satisfacă atît instinctul sexual, cît nevoia de afirmare, putere de dominație. Dacă devine un pervers sexual, „aceasta nu se întîmplă decît din frica de a nu găsi în sexualitate un copărtaș de care îi e frică să nu fie dominat" [2].

Conciliind sexualismul lui Freud cu instinctul de opresiune și dominație al lui Adler, un alt discipol al școalei psihoanalitice, Jung, a ajuns la o sinteză-compromis între aceste două opinii extreme. Pentru el, nu există decît un singur instinct, o singură tendință care animă inconștientul : un fel de elan vital. Acest instinct vital, își îndreaptă cursul către două curente : unul se îndreaptă către eu (introversiune), celălalt către realitatea exterioară (extroversiune). Exagerarea unui curent

[1] *Ibid.*, p. 67.
[2] *Ibid.*, p. 41.
[3] *Ibid.*, p. 85.
[4] *Ibid.*, p. 77.

[1] Adler, *Der Agressionstrieb im Leben und Neurose* în *Fortschritt der med.*, 1908 ; *Uber neurotische Dispositionen* în *Jahrbuch für Psychoanalyse und psychische Forschung*, 1909 ; *Uber der nervösen Charakter*, Wiesbaden, 1912.

[2] Pentru o expunere mai largă a teoriei lui Adler vezi : Hesnard, *op. cit.*, 215 ; Régis et Hesnard, *La psychoanalyse des névroses et psychoses*, Paris, Alcan, 1922.

într-o direcție ori într-alta aduce nevroza. În cazul cînd subiectul e preocupat exclusiv de forul său interior, de un fel de egotism exagerat, indiferent la adaptarea socială, el cade în neurastenie, psihastenie ori demență precoce. Din contră, dacă realitatea exterioară îl atrage peste măsură, așa încît își uită personalitatea, el poate ajunge la isterie. Nevroza și într-un caz și în celălalt, ne apare ca o insuficiență evolutivă a instinctului [1].

Inconștientul nu e format, dealtfel, după Jung, numai din tendințe individuale. Pe deasupra acestora, domină un fel de inconștient colectiv și ancestral. Dorm în noi toate achizițiunile strămoșilor și ale societăților care ne-au precedat. Un fel de strigoi necunoscuți ne terorizează din noaptea timpurilor. Toate evoluțiile succesive ale speței, toate achizițiile umanității în mersul ei istoric sînt înregistrate și reținute. Ele formează deasupra inconștientului personal, un supra-conștient *(Überbewusst)* colectiv. Nevrozele răscolesc în noi vechile simboluri ale limbajului, ale artei primitive etc. sub forma unor imagini arhaice *(Urtümliche Bilder)*. În orice individ zac astfel, în mod latent, imagini religioase, magice, imaginile strămoșilor, ale eroilor, reziduuri parazitare ale unei vieți sociale dispărute. În subiectele atinse de boli mentale, aceste elemente ancestrale dau năvală în conștiință și se substituiesc conținutului ei actual [2]).

Un fiziolog englez W. H. Rivers a încercat o adaptare biologică a principiilor lui Freud [3]. Cîmpul său de cercetare a fost războiul. În momentele de teroare ca și în viața sufletească a soldaților atinși de răni ori de lovituri craniene, se putea observa mai bine ca oriunde

[1] Jung, *Zur Psychologie und Pathologie sogennauter okkulter Phänomene.*, Lespzig, 1902 ; *Psychoanalyse und Associationsexperiment* în *Jahrbuch für Psychoanalyse*, 1906 ; *Sur la psychologie des processus inconscients*, Zurich, 1919 ; *La structure de l'inconscient* în *Archives de Psychologie*, 1916.

[2] Jung, *op. cit.* Vezi de asemenea păreri asemănătoare la Mäder, *Contribution à la psychopathologie de la vie quotidienne*, *Archives de Psychologie*, Genève, Iulie, August 1906 ; *Uber, das teleologische im Unbewussten, An. Congrès intern. de Psychoth.*, Zurich, 1912.

[3] W. H. Rivers, *Instinct and Unconscious. A contribution to a biological theory of the Psycho-neuroses*, 252 p. Cambridge, 1920 — vezi și studiul critic : H. Piéron : *L'instinct et l'inconscient de Rivers, Journal de Psychologie*, 1921, p. 65.

întinderea, natura și funcționarea inconștientului. Natura acestuia după Rivers e tot ancestrală. Însă el nu o apropie de achizițiile sociale ale societăților primitive, ci, mai ales, de instinct. Freud e unilateral cînd indică ca singur mobil al inconștientului impulsia sexuală. Rivers arată că acesta e format din toate instinctele, constituie un fel de închisoare, în care e păstrat tot ce nu e primit de conștiință. Căci aceasta din urmă, după fiziologul englez, e tot o funcțiune de supresiune, de cenzură. Care sînt instinctele primordiale conținute de inconștient ? Rivers distinge următoarele trei categorii : a) instincte de conservațiune *(self preservation)* cu subdiviziunile sale : instincte de nutriție, repulsive și de protecție în fața pericolului ; b) instincte de perpetuarea speței : sexuale și familiare ; c) instincte gregare ori sociale, menite să păstreze coeziunea grupului social. Toate aceste tendințe constituiesc structura inconștientului. Ele nu pot intra liber în conștiință. Rivers dă o serie de exemple după care funcțiunea de supresiune există chiar la animalele inferioare, studiind și modificările pe care această funcțiune inhibitivă le exercită asupra celor trei instincte, în lumea animală. Ea devine din ce în ce mai accentuată în scara evoluției și atinge maximum de dezvoltare la om, mai ales în ceea ce privește conflictul între tendințele individuale și sociale.

Copilăria reprezintă conflictul cel mai acut între ființa individuală și cea socială. Omul matur reușește să echilibreze în el cele două instincte. La indivizii atinși de nevroză însă, conflictul reapare cu preponderența instinctelor ancestrale și individuale.

Care e valoarea explicațiilor afective ale inconștientului ? Trebuie să recunoaștem încă de la început că teoriile care pun baza explicației inconștientului în caracterul afectiv al acestuia sînt mai aproape de adevăr decît toate celelalte. Dacă, chiar și în cazul acestei ipoteze, rămîn încă o mulțime de forme de inconștient neexplicate, sîntem siliți să constatăm că numărul faptelor rămase în afară e mult mai mic.

Ipoteza afectivă e mai generală decît toate. Ajutat de o metafizică universalistă, Freud a putut identifica toate formele de subconștient, ca forme afective. Acest procedeu însă nu e cel curat științific. Dacă rămînem în limitele investigației pozitive, trebuie să recunoaștem

că automatismele psihice ca și inconștientul funcțional nu pot fi clarificate de teoria afectivă.

În ce privește „afectivul pur" al lui Bazaillas ori Abramowski, el rămîne o simplă abstracție. E greu, dacă nu imposibil de găsit vreun act sufletesc care să fie exclusiv afectiv. Dacă cortegiul reprezentărilor, al concepțiilor ori măcar al limbajului nu-i întovărășesc, atunci, în orice caz, el se dezvoltă simultan cu o serie de mișcări sau măcar de imagini chinestezice. Într-o mentalitate perfect mistică, am percepe un subconștient, în care elementul intelectual al reprezentărilor să lipsească ; e imposibil de închipuit însă ca o astfel de stare să nu se dezvolte întovărășită de mișcări. Fuziunea elementelor sufletești e așa de intimă, încît o disociere completă a uneia de celelalte rămîne în domeniul abstracțiunii. Nu mai repetăm aici critica pe care orice articol ori manual asupra psihoanalizei îl aduce teoriilor lui Freud. Se știu exagerările nelegitime pe care le-a adus el principiului „Libido", principiului hedonist și sexual. Se cunosc de asemenea pornirile sale metafizice, care au depășit cu mult faptele observabile în ce privește inhibiția și cenzura conștiinței. Le vom relua mai departe cu altă ocazie. Pentru moment să trecem la un ultim grup de teorii asupra inconștientului, la acelea care-l reduc la aspectul motor sau kinestezic.

*
* *

H. Bergson, pentru care acțiunea e fundamentul biologic al vieții, e înclinat să explice mecanismul psihic mai ales sub aspectul său motor.

Deosebirea între memorie și percepție, între trecut și prezent, vine din faptul că ce e trecut e mai puțin interesant decît ceea ce e prezent. Prezentul cere o actualizare a interesului prin acțiune, trecutul e mort fiindcă nu prezintă nici un interes către acesta [1]. Dar această observație e iluzorie. Nici o amintire nu se pierde. Totul e conservat în noi sub formă de predispoziție cerebrală către acțiune. Conștiința fiind intim legată de realizarea

[1] H. Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, Alcan.

prezentului, inconștientul *e virtualitatea* care tinde *să se realizeze prin* acțiune.

Mai pozitiv, mai puțin filosofic decît Bergson, Ribot, luînd o atitudine asemănătoare cu aceea lui Bazaillas, ne prezintă inconștientul ca un element motor pur. Dacă fiecare act psihic e întovărășit de mișcări, mai mult sau mai puțin sensibile, care-l realizează, se poate închipui o stare, în care numai simpla tendință să subsiste. Inconștientul e format din elemente care au fost altă dată conștiente, care s-au păstrat însă sub cîmpul conștiinței numai cu tendință, fără element reprezentativ sau emoțional. Ribot consideră inconștientul din două puncte de vedere : din acela al *funcțiunii* sale și din acela al *structurii* sale. Funcția sub care se prezintă aceste stări psihice e dezordonată și incoherentă. Ele sînt lipsite de unitatea și claritatea conștiinței. În ce privește structura cerebrală inconștientă din reziduuri psihice, ea e compusă din elemente izolate sau asociate care au fost altădată stări de conștiință : astfel obiceiurile căpătate, supraviețuirea vieții noastre trecute etc. Ea e o activitate de ordinul al doilea, repetiția fără conștiință a ceea ce a trebuit să fie altădată întovărășit de conștiință... *„C'est de la conscience éteinte, figée, cristaliseé dans ses éléments* moteurs" [1]. Cum se exprimă și în altă parte, inconștientul nu e decît *scheletul* motor al stărilor intelectuale [2].

Acest fel de a potrivi lucrurile, trunchiază realitatea psihică ca și teoria lui Bazaillas. După cum nu există „afectiv pur", tot așa nu există nici „motor pur".

Aceste disociațiuni rămîn ipoteze abstracte care nu pot satisface interpretarea integrală. Ele sînt doar reprezentative pentru concepția psihologică a autorului, punct de vedere a priori, care caută să subordoneze toate manifestările psihice la o doctrină prea sistematică.

Aceste teorii reprezintă și ele o epocă din istoria psihologiei, în care ajunsese aproape o modă explicațiile motrice. De la senzație și pînă la atenție, totul trebuia să fie însoțit de o vibrație kinestezică. Dar care e motivul pentru care aceste auxiliare psihice nu s-ar percepe și ele de către conștiință și ar rămîne inconștiente, cînd

[1] Th. Ribot, *Les mouvements et l'activité inconsciente, Revue philosophique*, Iulie 1912, p. 78.
[2] *Ibidem*, p. 67.

celelalte elemente străbat pînă în raza luminoasă a conștienței ? Pentru ce numai *mișcarea,* care întovărășește elemente intelectuale ori afective, ar rămîne în starea de psihism inferior, în timp ce celelalte acte sufletești s-ar ridica pînă la ranguri superioare ?

Întrebări la care interpretarea motrice a inconștientului nu poate răspunde și față de care rămîne, fatal, neputincioasă.

*
* *

Mai amintim în treacăt și de ipotezele metafizice asupra inconștientului. Cea mai celebră e desigur aceea a lui E. von Hartmann. Se știe că acest autor descopere peste tot fenomene de inconștient. Universalitatea lui se oglindește în natura neanimată, în tendințele animalelor inferioare, în orice act de conștiință omenească. O asemenea intepretare e cu mult prea largă ca să poată fi controlată. O ipoteză metafizică nu poate fi verificată după analize științifice. Ea are în același timp elemente din domeniul religiei și al artei. Pentru motivul acesta nu ne oprim mai mult la teoriile lui E. von Hartmann.

Cu același spirit, însă din alt punct de vedere se prezintă doctrinele așa numite *metapsihice.* Un grup de cercetări s-au grupat în jurul societății engleze pentru studii psihice, prezidată de psihologul Myers. În Franța astfel de cercetări — ghicirea gîndirii, telepatie, spiritism, etc., — s-au întreprins în special de fiziologul și psihologul Ch. Richet în voluminosul său *Traité de Métapsychique.* El a căutat să dea o bază pozitivă și, în același timp, o interpretare filosofică a fenomenelor de telepatie și spiritism [1]. În America, de asemeni, o mulțime de societăți s-au constituit în același scop. Ele studiază cu o neînchipuită ardoare firul misterios al acestor curioase fenomene.

Pînă în prezent nici o ipoteză mai satisfăcătoare nu le face acceptabile în domeniul științei pozitive. Ele rămîn, prin obscuritatea și, adesea, șarlatanismul lor, în marginea științei propriu-zise [1].

Iată starea actuală a cunoștințelor și a teoriilor despre inconștient. Numai după analiza lor rapidă, putem trece mai departe, arătînd care trebuie să fie interpretarea satisfăcătoare și explicația comprehensivă a acestor fapte sufletești așa de disparate.

[1] Ch. Richet, *Traité de Métapsychique,* Paris, 1922, Alcan ed.; G. Géley, *De l'inconscient au conscient,* Paris, Alcan, 1918.

III

CUM TREBUIESC INTERPRETATE FAPTELE SUFLETEȘTI INCONȘTIENTE

După analiza teoriilor emise pînă acum asupra naturii inconștientului, ne rămîne cîmpul liber, pentru a privi cu ochi nepreveniți acest fenomen psihic. Dar mai înainte de toate, cîteva cuvinte prejudiciale asupra terminologiei. Psihologii contemporani obișnuiesc să deosebească două grade de psihism inferior : subconștientul și inconștientul. Cel dintîi ar fi un grad mai atenuat de conștiință. El ar cuprinde terenul imediat învecinat conștiinței, compus din stările de distracție (nu auzim, de pildă, tictacul ceasornicului cînd sîntem preocupați de o problemă gravă), de reverie, de sugestie. E o conștiință inferioară, mai degrabă, care așteaptă prima ocazie ca să năvălească în cea principală. În acest fel concepe acest fenomen acel care l-a botezat astfel, Pierre Janet, cît și cei care au reluat această terminologie, W. James, Myers, Jastrow. Numai Freud face excepție, numind această stare, după cum am văzut, preconștient. Inconștientul, însă ar fi o stare nu de semi-conștiință, ci de absență totală de conștiință. El s-ar găsi în stările de somn, de leșin, de demență, de epilepsie.

După cum se vede, diferența aceasta e mai mult de grad. E o deosebire de mai mult ori de mai puțin, *cantitativă,* nu *calitativă.* Natura fenomenului e aceeași și într-un caz și în celălalt. Dar, fiindcă ceea ce ne interesează în acest studiu, e, mai ales, natura fenomenului și nu gradul său de complicație ori de tensiune, am în-

[1] Vezi în această privință : Marcel Boll, *La lamentable histoire de la Métapsychique — Mercure de France,* 15 Fevr. 1924.

trebuințat intenționat acești doi termeni ca sinonimi unul pentru altul.

De asemeni, nu vom ține seamă nici de distincția între inconștient *dinamic* și *static*. Am văzut mai sus, cînd am vorbit de cazurile de inconștient latent activ, cum trebuiesc interpretate aceste fapte.

Pe de altă parte, dacă considerăm funcția, momentul în care se exercită asupra conștiinței influența psihismelor inferioare, trebuie să ajungem la concluzia că absolut toate formele de inconștient se desfășoară în mod dinamic. Concepția actuală asupra tuturor fenomenelor psihice e o concepție activă. Viața noastră sufletească e o continuă transformare, e veșnică transfuzie, o neîncetată interdependență a factorilor psihici între ei. A deosebi un punct de vedere static și unul dinamic, în studiul acestor fenomene, ni se pare a pleca de la o abstracție gratuită. Toate formele de inconștient ne apar obiectiv ca curente de influențe, ca un mănunchi de forțe care acționează de la o zonă sufletească la alta. Dacă ne e permisă o analogie luată din științe fizico-chimice, raportul dintre conștient și inconștient trebuie identificat unui fenomen de osmoză, mai precis, de endosmoză și exosmoză. Poate fi vorba în astfel de condiții de un punct de vedere static ? Utilă, poate, atunci cînd e vorba de o expunere mai didactică, o asemenea distincție trebuie privită ca abstracție inutilă, indiferentă, cînd e vorba de a determina natura fenomenului, aceeași în toate formele de inconștient. De aceea ne vom permite ca, în considerațiile de mai jos, să neglijăm aceste două puncte de vedere, să le identificăm, plecînd de la ipoteza unei naturi omogene a faptelor inconștiente.

*
* *

Să lăsăm deoparte pentru moment orice teorie relativă la inconștient, să facem „tabula rasa" de orice interpretare oferită pînă acum și să revenim la faptele schițate în prima parte a acestui studiu. Fie că e vorba de inconștientul funcțional, de automatismul psihologic ori de inconștientul afectiv, se poate degaja un caracter comun tuturor acestor categorii. Fiecare formă de inconștient, pe deasupra variațiilor auxiliare pe care le prezintă, ne apare ca o activitate psihică *veche*, primitivă, achiziționată demult în istoria rasei ori a individului, corespunzînd încă în cîteva cazuri la unele necesități, în altele, păstrată doar ca o supraviețuire, ca un reziduu al unei utilități trecute. Structura sufletească a omului normal actual nu trebuie privită ca ceva dat. Din contră, concepția evoluționistă, care concepe organizația psihică într-o continuă transformare de la simplu la complex, trebuie considerată din ce în ce mai legitimă și mai conformă cu faptele.

Diferite tipuri de organizație psihică, de la primitivul sociatăților australiene, ori de la idiotul înnăscut, pînă la nevropații atinși de isterie și în fine pînă la omul normal din zilele noastre, ne îndreptățesc să tindem către concepția unei multiplicități de structuri sufletești, către filiația și gradarea lor ierarhică. Aceleași etape se pot deosebi și în viața copilului. Succesiunea lor în ordinea evolutivă pare uniformă în direcția eterogeneității și a complexității crescînde.

Viața sufletească a animalelor complet inferioare conține un singur element : reflexul. Aceea a idiotului înnăscut prezintă deja un progres, fiindcă e condusă de percepție. Reflexul e o declanșare, o explozie, aproape instantanee, mecanică, provocată de o excitație oarecare. Percepția e ceva mai mult : e amînarea reacției pentru a fi combinată cu un element de memorie, în vederea unei adaptări mai adecvate la o situație dată. Mai sus, în scara evoluției apar și alte fenomene psihice mai importante. Marele psiholog francez Pierre Janet, distinge în ordinea complicației crescînde, următoarele etape, pe care evoluția vieții sufletești le-a achiziționat încetul cu încetul : 1) faza reflexă (la animalele inferioare) ; 2) faza percepției (la idiotul înnăscut, la copil în primii ani) ; 3) faza intelectuală simplă, caracterizată prin apariția judecăților elementare ; 4) faza socială cu apariția conduitelor sociale ; 5) faza pitiatică în care apare credința ; 6) faza rațională cu apariția judecății logice și silogistice ; 7) faza experimentală caracterizată prin achiziționarea conduitelor științifice experimentale, în fine 8) faza artistică cu apariția conduitelor estetice, căutarea indivi-

dualului, a specificului, a mobilității și schimbării.[1] Pierre Janet găsește că nici unul din tipurile superioare de mai sus nu sînt reductibile la cele inferioare.

Desigur că clasificația psihiatrului francez e arbitrară. De ce tocmai opt tipuri de evoluție sufletească și nu mai multe ? După ce criteriu au fost fixate ele ? Întrebări la care răspunsul e greu de dat. Ceea ce ne interesează însă e metoda și concepția diviziei de mai sus. Aceasta ni se pare îndreptățită. Viața sufletească se transformă îmbogățindu-se. Fiecare epocă nouă înseamnă achiziționarea unui alt element psihic. Sufletul omului modern e desigur mult mai bogat și mai complex decît al primitivului ori al copilului. Fiecare cîștig însă nu elimină elementele mai vechi, cîștigate mai demult. Acestea se păstrează încă multă vreme, dăinuesc în noi sub chipuri stranii, ca niște strigoi nepotoliți ai trecutului. Aceeași concepție o găsim la mulți psihologi contemporani. Toată lumea recunoaște astăzi că instinctul e un fenomen sufletesc vechi, ancestral. Același lucru trebuie de recunoscut și pentru inconștient. Am văzut mai sus că W. Rivers apropie destul de mult instinctul și inconștientul. Desigur că inconștientul e ceva mai mult decît instinctul, totuși aceste două fenomene sînt extrem de apropiate în unele privințe. Și unul, și altul reprezintă o anumită fază, o anumită etapă, trecută demult, din transformarea vieții psihice. Dacă conștiința e ultimul moment în istoria sufletului, tot ce e sub ea reprezintă experiența psihică trecută în curba adaptării omului la natură și la societate. „Sub conștiință, există desigur o organizație psihică anterioară, din care s-a născut aceasta. Se poate presupune că nașterea conștiinței e datorită necesității de a satisface vreo trebuință, care fără acesta nu s-ar fi satisfăcut complet ; nașterea ei înseamnă începutul unei mai mari coordonări a funcțiunilor. Rolul său consistă mai ales în a integra experiențele, în a stabili unitatea sufletească. Disocierile morbide nu fac decît să puie mai bine în relief această unitate pe care sufletul normal o păstrează în tot timpul dezvoltării sale și cu care rezistă la toate vicisitudinile prin care trece.

[1] Pierre Janet, *L'évolution et les oscillations de la vie mentale* în *Annuaire du Collège de France*, anul 1919—1920.

Științele naturale (printre care și psihologia) trebuiesc să-și conformeze explicațiile, în mod strict, concepțiilor evoluționiste. Interpretarea diferitelor feluri de activități subconștiente trebuiesc să intre într-un sistem fundat pe evoluția mentală“ [1].

Caracterul de vechime, de primitivitate al inconștientului n-are numai un sens, filogenetic, privit din punctul de vedere al evoluției rasei. Nu toate formele inconștiente sînt ancestrale. Există și o vechime care poate fi limitată în viața individului.

O idee ori un sentiment repetat se transformă într-un obicei. Aceste obiceiuri, în special cele achiziționate în tinerețe, devin elemente fundamentale, primitive ale sufletului. Ele au o vîrstă mult mai înaintată decît ideile ori sentimentele recente și primează de cele mai multe ori asupra acestora.

Se poate vorbi astfel de o *vechime* a elementelor sufletești din două puncte de vedere : din acela al rasei și din acela al individului. Inconștientul funcțional ca și cel afectiv sînt, mai ales, efecte ale experienței ancestrale. Ele sînt mărturia unor elemente psihice altădată importante, rămase însă astăzi pe planul al doilea. Automatismul psihologic e mai mult rezultatul obiceiurilor cîștigate de individ prin experiența sa directă, mecanizată într-un sistem subconștient. Și într-un caz, și în altul, caracterul de antichitate rămîne însă cel mai important.

Trebuie de deosebit în desfășurarea vieții noastre sufletești două tendințe perfect opuse. Una, care e *progresistă*, e preocupată să dezlege problemele nouă, combinațiile neașteptate pe care desfășurarea ambianței în jurul nostru le pune la tot pasul în fața conștiinței. Fără o variație a experienței externe, conștiința nu e posibilă. Rolul ei e adaptarea la condiții nouă, e rezolvirea dificultăților pe care ni le impune surpriza și *noutatea* condițiilor de viață. De aceea nu există conștiință fără *contrast*, de aceea repetiția aduce stingerea și paralizia acesteia. Dacă realitatea nu ne oferă elemente nouă, neprevăzute, a căror asimilare necesită o nouă adaptare, conștiința se întunecă și face loc altor elemente. *Orice*

[1] Jastrow, *La subconscience*, p. 365.

act *sufletesc repetat aduce cu el dispariția conștiinței.* Dar aceasta ne indică o altă tendință a activității psihice. „Există, în adevăr, în sufletul omenesc, o mare activitate pe care nu aș putea-o caracteriza mai bine, decît numind-o activitatea *conservatoare.*

Sintezele sufletești, odată construite, nu se distrug ; ele durează, din contră, conservă unitatea lor, păstrează elementele în ordinea în care au fost alcătuite altă dată. De îndată ce ne punem în împrejurări favorabile, vedem senzațiile sau emoțiile prelungindu-se, cu toate caracterele lor, pe cît demult posibil. Mai mult încă, dacă sinteza îndeplinită mai demult n-a fost complet isprăvită, dacă nu există în suflet decît cîteva din elementele ei, această activitate conservatoare va completa-o, va adăuga elementele absente în ordinea și în felul necesar pentru a reface unitatea primitivă... E tocmai reciproca mentală a marii legi a mecanismului conservării forței. Această lege face ca orice mobil să persevereze în mișcarea sa și să urmeze direcția celei mai mici sforțări atîta vreme cît o altă forță n-o împiedică. Dacă o primă experiență a reunit în sufletul copilului senzația de arsură și flacără și a produs o anumită direcție a gîndirii, vom avea astfel în favoarea direcției „flacăra arsură“ o forță pozitivă și nu o alta în sens contrar[1]. Automatisme de limbaj, de memorie, ori de acțiune se vor forma astfel și, ori de cîte ori vreo altă forță sufletească nu le va împiedica, se vor reproduce aidoma, repetînd într-o directivă strict conservatoare aceleași elemente sufletești. Dar, în același timp, aceste acte sufletești nu vor fi percepute de conștiință, vor cădea sub nivelul ei, tocmai din cauza acestei repetiții.

Se poate spune atunci că conștiința are o funcție biologică *progresistă,* îndreptată către adaptările nouă, către soluțiile neașteptate ; în timp ce inconștientul e o funcție *conservatoare* menită să repete acțiunile utile, ușoare, neschimbate de vre-o împrejurare neprevăzută.

E logic și e firesc astfel ca conținutul unei funcțiuni, care e menită să repete veșnic, să fie format numai din elemente psihice vechi, primitive. În adevăr. Să considerăm inconștientul funcțional. Nimic nu poate fi mai vechi în noi decît funcționarea propriilor noastre organe. Senzația secrețiilor interne, a bătăilor inimii, a digestiei etc. se repetă incontinuu de la nașterea noastră. Ne-ar trebui doar o abstracție amuzantă „à la Wells“, care să presupuie conștiință unui, copil nou născut. Numai aceasta ar putea să simtă o surpriză în fața bătăilor propriei sale inimi ori în fața digestiei sale. E fatal astfel ca activitatea sufletească legată de funcția organelor noastre — cea mai primitivă dintre toate, — să rămîie inconștientă.

Nu mai insistăm asupra automatismului psihic. Numele însuși arată că e vorba de o activitate veche, devenită obicei și ca atare mecanizată.

În ce privește inconștientul afectiv, aceeași constatare. Dacă ne e permis să opunem sentimentul inteligenței, ajungem repede la concluzia că cel dintîi e mai primitiv decît cea din urmă. Se poate spune chiar că *sentimentul e o idee veche.* Cu cît o idee, pentru care la început n-am avut decît o atitudine obiectivă, devine mai veche, cu atît ținem mai mult la ea, devine a *noastră,* o apărăm ca pe o proprietate, fiindcă s-a organizat în noi, a crescut ori a îmbătrînit cu noi. E caracteristic cum tinerii renunță ușor la ideile lor și cum bătrînii le apără pe ale lor cu o deosebită îndîrjire.

Multe sentimente au trebuit să fie cîndva idei : atunci cînd au fost percepute întîia oară de către conștiință, ca problemă nouă, ce se iveau în evoluția noastră sufletească. Dacă trecem de la experiența individuală la cea ancestrală, ghicim lesne din ce e format inconștientul afectiv. Din dificultățile peste care am trecut în lupta pentru existență, din tendințele cele mai legate de conservarea noastră biologică.

O serie întreagă de caractere îndreptățesc această interpretare a faptelor inconștiente.

Că această activitate sufletească a servit *altădată* altor utilități și că astăzi ea n-a rămas, după achiziționarea altor elemente mai recente, decît o „conștiință dezafectată“, o conștiință inactuală, ne-o arată *dezadaptarea* ei față de cerințele actuale ale conștiinței. Inconștientul nu e simplu, el nu prezintă o elasticitate capabilă de a se adaptă la toate împrejurările. Automatismele sînt din contră oarbe și se exercită *alături* și chiar opus planului realității imediate. Ne-o dove-

[1] P. Janet, *L'automatisme psychologique,* p. 485—486

desc actele de distracție. Deși conștiința e încordată într-o anumită direcție, subconștientul, indiferent de preocupările ei, se desfășoară paralel, în altă parte.

Pierre Janet a făcut, asupra subiectului său Léonie, experiențe concludente și instructive în această privință. Să-i dăm cuvîntul : „Léonie, fiind perfect trează, o las să vorbească cu o altă persoană și, în timp ce absorbită de conversație nu se mai gîndeă la mine, îi ridic încetișor brațul drept. Acest braț rămîne în aer, continuă mișcarea începută pe care i-o indicasem". Altă dată : „în timp ce Léonie nu mă ascultă, îi spun încetișor că persoana căreia îi vorbește are o redingotă verde. Léonie pare că nu a auzit nimic și continuă a vorbi cu această persoană, pe urmă, deodată se oprește și izbucnește în rîs : «Doamne, cum ai putut să te îmbraci așa ! Și eu care nu observasem" ! [2] Sau altă dată : „Îi spun că are o bomboană în gură. Pare că n-a auzit nimic, fiindcă, dacă o întreb ce-am spus, nu știe să-mi răspundă, dar imediat începe să facă strîmbături din gură și zice : «Cine mi-a pus bomboana asta în gură»" [3] Dar nu e nevoie să apelăm numaidecît la cazuri anormale. Cine, în momente de distracție, n-a făcut *altceva* decît ceea ce trebuia să facă ? Cînd cineva, din distracție, în loc să zvîrle o scrisoare în cutia de scrisori, o zvîrle într-o cutie de gunoaie, cînd în loc să ia din dulap o batistă ia un șervet, cînd în loc să răspundă la o întrebare da răspunde nu, nu se găsește în fața unei tiranii, a unei funcții automate, neadaptată la acțiunea pe care o întreprinde ? Concurența aceasta pe care inconștientul dezadaptat o susține contra conștiinței adaptate și actuale, dacă n-ar fi reprimată de aceasta din urmă, ar duce desigur la anihilarea completă a inteligenței și a funcțiunilor sufletești superioare, așa cum se întîmplă în unele boale mentale. „Acest tip de organizație veche, dar persistentă, contrazis de obiceiurile recent contractate în cursul dezvoltării psihice, dar care persevereză cu tenacitatea admirabilă a naturii... e un sistem de stări sufletești avînd o existență independentă ; e eul subconștient... Inconștientul corespunde

[1] P. Janet, *L'automatisme psychologique*, p. 257.
[2] *Ibid*, p. 242.
[3] *Ibid*, aceeași pagină.

astfel unei *forme stinse* de conștiință, care n-are un obiect bine precizat, nici relații determinate cu restul organismului psihic. Din acest punct de vedere, el e *«une conscience désaffectée...»*. Inconștientul, fie că avem în vedere influența sa asupra sentimentelor, fie asupra acțiunii, manifestă peste tot această continuitate a elementelor pasionale, care ar trebui să ducă la ruina voinței și a inteligenței". [1]

În aceeași ordine de idei ; ca orice activitate veche, inconștientul e foarte *apropiat de fondul nostru animalic*. Gustave le Bon a descris altădată formele de abrutizare la care ajunge inconștientul colectiv, psihologia mulțimilor. Atunci are loc dezlănțuirea tuturor patimilor josnice, a instinctelor violente, a impulsivităților de tot felul. S-a spus că inconștientul e stupid și crud. Boris Sidis care a descris [2] rolul lui în psihologia mulțimii, ni-l arată mai ales extrem de sugestionabil. Ca toate psihismele inferioare, animalice, el nu cunoaște voința, toate sugestiile îl influențează și-l poartă ici colo, ca pe o corabie fără cîrmă. Specialitatea sa însă, prin excelență, e *impulsivitatea*.

Din marile biografii morale ale istoriei, Jean Jacques Rousseau e tipul cel mai caracteristic în această privință. Viața sa sufletească e făcută mai ales din sentimentalitate și impulsivitate. Iată cum e descrisă organizația sa psihică.

„Niciodată un om n-a nesocotit mai mult principiile și regulile și nu s-a condus mai orb după instincte. Prudență, rațiune, precauție, prevedere, toate acestea nu sînt, pentru el, decît cuvinte goale. Cînd e ispitit nu rezistă, iar dacă nu e ispitit rămîne într-un fel de toropeală. Se poate vedea astfel că conduita lui trebuie să fie inegală, cîteodată impetuoasă, de obicei molatecă. El nu merge, ci sare și, dacă n-ar fi împins de dorințe și impulsii, ar rămîne veșnic nemișcat". Și A. Bazaillas care citează aceste rînduri adaugă : „Acest eu special nu e decît inconștientul, surprins în forma incoherentă a invențiilor sale, indiferent față de ideal, dușmănos față de gîndire, indecent, cinic, amoral. El ne apare ca o forță a naturii, infinit de liberă și de

[1] A. Bazaillas, *Musique et inconscience*, p. 307.
[2] B. Sidis, *The psychology of suggestion*, New-York, 1905.

mobilă... Eul primitiv, al cărui caracter l-am stabilit se revelează cu o forță și cu o exactitudine stranie. El constituie inconștientul în stare pură, refractar oricărui, element analitic, oricărei pătrunderi a inteligenței" [1].

Alături de dezaprobare și inactualitate concretizate prin distracție ori sugestie, alături de impulsivitate, trebuie să alăturăm la caracterele inconștientului încă unul : *indiviziunea* și confuzia sa. Și acest din urmă caracter ne demonstrează vechimea și primitivitatea acestei activități sufletești.

Viața mentală a copilului, a idiotului înnăscut ori a primitivului din Austria centrală e lipsită de ordine și de claritate. Percepția lor e globală, o oglindă pasivă în care totul se reflectă fără diferențieri și preferințe. Reprezentările lor sînt mai ales colective, impuse din afară de mediul social. În ele sînt amestecate, într-un tot amorf, toate elementele senzoriale. Percepția nu introduce nici o ordine, nici o diviziune ierarhică, totul participă la tot, cum spune Lévy-Brühl. Un om poate fi în același timp și animal și Dumnezeu, poate fi simultan în două locuri deosebite. Mentalitatea primitivului e dominată de un fel de lege de participație. Același lucru se constată în primele luni din viața copilului. Lipsește din această reprezentare indiviză elementul voițional, voința activă, care intervine și diferențiază percepția după atitudinea aperceptivă a eului. Lipsește mai ales atenția, ca funcție de selecție, de alegere, atenția care stabilește raporturi de subordonare, de aranjare, de ierarhie între elementele senzației.

Contemporan acestei stări de indiviziune primitivă, trebuie să fie și inconștientul. Obiectivul său e rareori precis. El nu cunoaște localizarea în spațiu, nici determinarea precisă în timp. Zac în el în mod virtual toate posibilitățile, nici una nu e fixată însă de vreo imagine anumită. El reprezintă starea originară, oarbă a tendințelor, mișcate doar de o extrem de vagă directivă, un fel de obscură voință. Nici o urmă de acea organizare sintetică a conștiinței, nici o urmă de acea diferențiere și ordine pe care o prezintă formele mentale superioare.

A. Bazaillas are dreptate cînd scrie : „Experiența pozitivă a inconștientului corespunde acelei desființări a formelor de relație cu care era armată conștiința noastră ; ea arată, în schimb, apariția acestui tip afectiv de conștiință supus legii de indivizie primitivă. Inconștientul e, astfel, o conștiință, în care reprezentarea nu există. Urmează de aici că inconștientul e un complex de elemente sufletești, o înnodare de stări subiective, care nu sînt urmate de imagini mentale" [1].

Legat mai ales de cenestezie și de structura noastră organică, animat numai de sentimente deși lipsit cu totul de elemente intelectuale, inconștientul e mărturia altor faze psihice trecute, cînd diferențierea mereu crescîndă nu adusese încă cu dînsa formația unei facultăți sufletești speciale, superioare, care e conștiința. El indică idiviza primitivă a tendințelor, neluminată de analize conștiente, animată doar de un obscur și orb finalism vital, reprezentînd numai condițiile vieții vegetative, aceea ce Schopenhauer înțelegea prin formele inferioare ale voinței de a trăi. O astfel de activitate psihică nu trăiește însă decît în zorii evoluției mentale.

Dezbaterea și inactualitatea, impulsivitatea și sugestibilitatea, individiziunea primitivă, toate aceste caractere ne arată că inconștientul nu poate fi privit decît ca o organizație ancestrală anterioară conștiinței actuale și din care aceasta a decurs. Diferitele momente ale evoluției psihice, se ordonează în timp după gradul lor de complexitate, de perfectibilitate în adaptare la ambianța și la actualitatea înconjurătoare, de suplețe, de elasticitate, cu puterea ei de a rezolvi dificultăți nouă de a se adapta la situații neîntîlnite încă, de a asîmila noutatea sub toate formele. Aceasta e o apariție tîrzie și relativ recentă. Ea a fost însă desigur precedată de stări mult mai imperfecte, care, însă, pentru vremea apariției lor, însemnau maximum de perfecție la care ajunsese evoluția psihismului. Devenite încetul cu încetul caduce, deasupra lor s-au suprapus alte cunoștințe superioare, făcîndu-le inutile sau, cel puțin, de o utilitate secundară. Seria aceasta de cunoștințe, dacă se poate spune, suprapuse, de elemente sufletești îmbătrînite, dezafectate, pensionare, constituiesc, odată cu istoria trecutului nostru

[1] A. Bazaillas, *op. cit.*, p. 191—192.

[1] *Ibidem.*

sufletesc, o serie de reziduuri, de supraviețuiri, a căror amforă colecție compune inconștientul. Am văzut însă că acest proces de *scoatere la pensie* a elementelor sufletești vechi poate avea loc nu numai în viața speciei, dar și în aceea a individului. Obiceiuri contractate altădată, printr-o îndelungată repetiție, își pierd actualitatea și rămîn doar ca automatisme osificate, alături și dedesubtul preocupărilor actualității.

În orice caz, conștiința se caracterizează prin gradul ei de recență. Ea reprezintă ultimul moment de adaptare, ultima soluție propusă ultimelor dificultăți ivite. Alături de ea inconștientul mai aduce, din cînd în cînd, glasul demodat al amintirii.

*
* *

Cu această interpretare, n-am rezolvit însă o mulțime de alte dificultăți. Inconștientul nu e numai un acompaniament surd într-un dualism, în care conștiința joacă primul rol. Într-o mulțime de cazuri, el elimină conștiința, năvălește în locul pe care aceasta îl ocupă. Cum se substituie inconștientul conștiinței ? Din ce cauze și după care norme ?

Înarmați cu concepția evoluționistă a psihicului, după care conștiința e o apariție recentă și slab fixată, vom puteà găsi ușor răspunsul. Dar mai înainte să facem apel la o altă lege psihologică ,la legea degenerării memoriei formulă de Ribot, căreia îi vom da o extensiune mult mai mare decît aceea pe care i-a dat-o autorul ei.

Se știe în ce constă această lege : cînd memoria începe să degenereze, amintirile cele mai recente dispar întîi, pe cînd amintirile cele mai vechi se alterează numai la urmă.

Nimic nu ne oprește să aplicăm această lege la toate fenomenele sufletești. După cum vom vedea mai jos, ea a fost experimentată și aplicată în psihiatrie la toate actele psihice și rezultatul a fost etxrem de satisfăcător. S-o aplicăm și noi la subiectul care ne interesează.

Dacă conștiința e o funcție recentă, fragedă, nu încă bine fixată, așa cum ne-o arată cu dreptate psihologia evoluționistă, atunci în cazurile de slăbire nervoasă,

prima pierdere pe care va înregistra-o sufletul nostru va fi tocmai distrugerea acesteia. Cînd scade un rîu, se văd mai întîi cele mai înalte bancuri de nisip.

Viața noastră sufletească nu se menține veșnic la același nivel, la același grad de perfecție. Nenumărate oscilații între diferite niveluri de elevație mentală, fac din curba noastră sufletească ceva asemănător graficurilor reprezentînd variațiile cotelor la bursă. Tensiunea psihică e departe de a fi egală. În momentele de excitație, ea se ridică foarte sus, în momentele de deprimare, coboară către ultimele trepte. Pierre Janet a atras atenția asupra acestui fenomen psihic de o importanță primordială [1].

De-a-lungul unei zile, tensiunea psihică e veșnic în urcușuri și scoborîșuri. Excitația socială a conversației, excitațiile chimice ca alcoolul, cocaina, opiumul etc., excitațiile provenite din secrețiile interne etc. pot provoca stări de înaltă tensiune. În general, în tot cursul zilei, tensiunea psihică crește, fiind stimulată veșnic de diferite excitante. Unii indivizi, în special deprimații, ajung abia către seară la maximum de vivacitate. Remy de Gourmont avea obiceiul să spună : „Je me lève de bon matin, mais je ne suis éveillé que le soir" [2].

Bazat pe aceeași teorie, P. Janet, crede că alcoolicii sînt în general deprimați sub nivelul normal. Excitația alcoolică îi ridică pînă la același stadiu cu indivizii normali.

Deosebirile de tensiune psihică sînt cunoscute sub numele de depresiune și excitație. Deosebim, în primul rînd, variațiile lente pe care le aduce vîrsta : bătrînii sînt mult mai scăzuți ca încordare decît copiii. Dar deosebirile cele mai interesante sînt cele brusce, acelea care au loc în aceeași zi. Iată ce ne spune în această privință P. Janet : „Depresiunea e o scădere a tensiunii psihologice cu mult sub nivelul obișnuit subiectului, pentru a-i permite adaptarea la felul de viață pe care-l duce. Această scădere se manifestă prin fenomene primitive, prin *insuficiențe* și prin agitații... Se

[1] Vezi capitolul intitulat : „Les oscillations de la vie mentale" din *Traité de Psyhologie* de G. Dumas.

[2] Cf. L. Loewenfeld, *Bewusstsein und psych. Geschehen*, Wiesbaden, 1919 ; Th, Kehr, *Das Bewusstseinsproblem*, Tübingen, 1916.

poate observa totdeauna, la individul deprimat că unele acțiuni au dispărut, că anumite acte, executate altădată repede și ușor, nu pot fi acum îndeplinite. Un număr de tendințe de ordin superior, tendințe intelectuale, artistice sau morale, de pildă, par a nu putea ieși din starea latentă. Deprimații par a fi pierdut delicatețea, altruismul, funcția lor critică, într-un cuvînt, se găsesc cu mult sub ei înșiși. La unii, în special la isterici, sînt atinse mai ales acțiunile personale. Acțiunile făcute cu controlul personal sînt cele care dispar mai iute și sînt înlocuite cu diferite automatisme sub formă de sugestii la impulsii, la diferite capricii. La alți bolnavi, insuficiența se întinde asupra funcțiilor critice, asupra căutării adevărului. Constatăm la toți deprimații o diminuare și e îndreptățit să ne spunem că ei se găsesc inferiori lor înșile.

Adesea tendințele de ordin superior pot încă să fie evocate, dar nu pot să ajungă la gradele superioare de activație... ele rămîn sub forma de dorință etc" [1]...

Ceea ce reduce în general tensiunea nervoasă către deprimare e oboseala. Aceeași oboseală e urmată întotdeauna de o restrîngere a cîmpului conștiinței, o micșorare a acesteia. Funcție recentă și complicată, conștiința produce repede oboseala. Toți psihiatrii sînt de acord că o zi întreagă de eforturi desfășurate sub formă de obiceiuri sau de automatisme e mai puțin obositoare pentru un nevropat decît cîteva minute de muncă intelectuală superioară. Raționamentul și conștiința se îndeplinesc cu cheltuieli mari. Care sînt funcțiile sufletești superioare care aduc mai repede oboseala ?

Bazat pe o cantitate enormă de fapte, P. Janet a ajuns la concluzia că ceea ce obosește mai repede pe un bolnav mintal, e *începutul* și *sfîrșitul* unei acțiuni. Ceea ce nu poate face mai ales un psihopat în stare de reeducare e să înceapă sau să termine o acțiune. Dacă cineva îi începe acțiunea, bolnavul poate face ușor restul. Aceasta fiindcă începutul și sfîrșitul presupun inițiativă și coordonare, presupun deci creațiune, muncă complet *nouă*, care iese din domeniul imitației, al obiceiului sau al automatismului. Am văzut însă mai sus că caracteristica conștiinței e tocmai această

[1] P. Janet, *La tension psychologique et ses oscillations* în *Traité de Psychologie* de G. Dumas, p. 935—936.

rezolvare a situațiilor nouă. De aceea conștiința obosește mai repede ca orice funcțiune sufletească, de aceea un individ muncit multă vreme de un raționament va simți nevoia unui repaus. Cum însă acest repaos nu e decît relativ, fiindcă neantul psihic înseamnă moarte, în timpul repaosului o activitate psihică restrînsă, rudimentară continuă să lucreze sub forma inconștientului. Individul obosit de o muncă conștientă se cufundă în inconștient ca într-o baie reparatoare, din care extrage forțe noi de viață și de sănătate. Forțele subconștiente mai vechi, mai automatice cheltuiesc o energie mult mai mică, mecanismul lor fiind demult cunoscut organismului prin îndelungi repetiții. Pedagogii au recunoscut de mult acest adevăr. Ei cruță pe cît pot copiii de eforturile conștiente, căutînd să provoace doar reacțiuni inconștiente, prin automatismele formate odată pentru totdeauna. Gustave le Bon a rezumat acest adevăr în cunoscutele cuvinte : «l'éducation c'est l'art de passer le conscient dans l'inconscient». Același rol salutar de derivator economic al muncii sufletești îl joacă și obiceiurile. A contracta bune obiceiuri nedispersează de a reîncepe la fiecare ocazie o experiență utilă.

Dovada cea mai evidentă, însă, că oboseala scade conștiința și aduce în locul ei inconștientul, e că somnul urmează totdeauna oboselii de la sfîrșitul zilei. Singura activitate sufletească rămasă trează e visul cu incoerența lui, amintind de acea indiviziune confuză a conștiinței primitive.

Rezumînd observațiile făcute pînă acum, am putea formula constatarea că *inconștientul e o deprimare, o cădere dintr-o fază sufletească superioară și recentă, într-o stare primitivă și veche, cădere datorită oboselii centrilor nervoși.*

În lumina acestei definiții, putem împinge mai departe analiza noastră, apropiind natura inconștientului de aceea a psihozelor și a nevrozelor. Și într-un caz și în altul ne aflăm în fața unei deprimări, a unei căderi pe scara evoluției mentale. Și bolile nervoase și inconștientul sînt provocate de oboseală.

Limbajul și simțul comun au apropiat de mult aceste două noțiuni. Se zice de un dement că e inconștient, și cu drept cuvînt. Una din formele acestei activități

sufletești, visul, a fost de mult, aproape identificat, de către A. Maury, nebuniei.

Cercetările științifice, procedînd mai metodic, au ajuns de mult la aceleași concluzii.

Să ne amintim o clipă tabloul etapelor vieții mentale, în evoluția lor, descris mai sus, după P. Janet. Acest tablou ne arată evoluția psihică, mergînd de la faza reflexului și a percepției pînă la conduitele științifice și artistice, pe care le consideră ca cele mai perfecționate.

După acest autor, o boală nervoasă nu e decît o cădere dintr-o fază superioară în alta inferioară. Cu cît boala e mai gravă, cu atît căderea e mai profundă, într-un nivel mai jos, mai primitiv. O amnezie ușoară nu alterează decît amintiri recente, superficiale, una mai serioasă atinge chiar amintiri mai vechi. Același lucru se întîmplă și în disoluția conștiinței provocată de nevroză. Isteria, după Janet, e o cădere care alterează toate achizițiile superioare fazei pitiatice (a credinței). Ea e o boală a credinței care modifică ceea ce numește el «la fonction du réel», credința în realitate.

Babinski se realiză, cu mici deosebiri la aceeași concepție[1]. În schimb, epilepsia e o cădere mult mai gravă. Ea suprimă toate fazele, lăsînd intacte doar reflexele.

Inconștientul e și el o deprimare, o cădere într-o organizație sufletească mai primitivă, însoțită de dispariția funcțiilor superioare ; dar e o cădere extrem de ușoară, o deprimare extrem de superficială. *Natura* e aceeași ca la psihoze, *gradul* e însă mult deosebit. Aceasta e o primă deosebire între cele două fenomene psihice. S-ar putea totuși spune, în această privință, că *inconștientul e cea mai ușoară psihoză,* deosebirea fiind mai ales cantitativă și nu atît calitativă.

Să ne ferim însă de generalizări sau concluzii pripite. Există între ele o deosebire și mai marc. Dacă le-am apropiat una de alta ca să evidențiem analogia, am făcut-o mai ales ca să pătrundem în natura inconștientului cu ajutorul acestei analogii și nu atît ca să concludem la identitatea lor.

[1] Babinski, *Définition de l'Hysterie,* în *Revue de l'Hypnotisme,* an. 1902.

Deosebirea cea mai importantă între inconștient și nevroză e următoarea. Oboseala care determină inconștientul e oboseala normală de toate zilele, care după un repaus oarecare dispare, lăsînd locul liber renașterii funcțiilor superioare. Oboseala care provoacă nevroza și care urmează acesteia e cronică. Ea nu dispare în urma unui simplu repaus, ci se menține cu îndărătnicie mai mare, anihilind îngrijirile și odihna.

În primul caz, acela al inconștientului, oboseala e firească și trecătoare, e numai un semnal al epuizării stocului cotidian de energie nervoasă... Cealaltă, care însoțește nevrozele, e organică și oarecum extraordinară, ieșind din bugetul zilnic al veniturilor și cheltuielilor sufletești. Închipuiți-vă un risipitor care și-ar cheltui numai venitul, fără să se atingă și de capital.

Deosebire importantă care ne permite să rectificăm definiția de mai sus. Dispariția conștiinței în cazurile de inconștient e o *necesitate.* Apariția inconștientului e făcută tocmai ca să aducă o reparație a forțelor sufletești. E vorba doar de o *suplinire.* În cazul nevrozei, dispariția conștiinței ne aduce prin însăși aceasta renașterea forțelor și eliminarea oboselii. Inconștientul e un *prezervativ,* o sentinelă care anunță pînă la ce grad poate merge oboseala normală. El e suplinitorul care menține vacanța vieții sufletești superioare, în timp ce conștiința își reface energia.

În ambele cazuri însă, e vorba de o *regresiune.* Nimeni nu-și poate permite multă vreme luxul conștiinței.

Nimic mai fragil, nimic mai instabil decît această funcție sufletească. La prima ocazie, fondul primitiv e gata să țîșnească la suprafață, printr-un fel de revoluție a elementelor vechi, reacționare, contra tendințelor progresiste ale conștiinței.

* * *

Dacă inconștientul e o funcție primitivă, caducă, inactuală, urmează că ea nu poate fi comunicabilă, fiindcă e lipsită de organele de exprimare socială. Fiecare din noi are o istorie compusă din experiența proprie pe de o parte, pe de alta, din datele eredității. Dar această is-

torie, care ne depășește prin prelungirile ei în trecut, e strict legată de individualitatea noastră. Ea nu poate fi comunicabilă, fiindcă e inactuală și fiindcă asociația e bazată pe un schimb de valori recente și actuale. De altfel ea nici n-ar putea căpăta o exprimare obiectivă, exterioară. Argumentele istorice nu pot fi pricepute de alții, ele n-au decît o semnificație individuală. Ne dăm adeseori seama că putem simți, dar nu putem exprima o stare sufletească. Ceea ce poate fi expus și comunicat altora nu poate fi decît conștient[1]. Conștiința e tocmai lămurirea stărilor subiective, confuze, prin exprimarea lor obiectivă cu ajutorul imaginilor, al simbolurilor, dar mai ales al limbajului. Ceea ce nu poate fi vorbit e, în general, departe de a fi conștient. Dar vorba, limbajul sînt compuse din reprezentări colective, care sînt opera mediului social. Se poate spune încă de la început, sub rezerva demonstrațiilor ulterioare, că *inconștientul e partea sufletească personală, individuală din noi, pe cînd conștiința e o funcție socială prin care intrăm în relații cu alții.* În adevăr, ceea ce caracterizează conștiința e scindarea ei în două elemente : unul care acționează și altul care observă și critică, conviețuiesc simultan într-un act de conștiință.

Într-un moment dat al evoluției sufletești, apare o funcție care se separă, se desolidarizează de restul funcțiilor, ca să le depășească, să le învăluie într-o privire aruncată de sus, în timp ce restul actelor sufletești își desfășoară sub ea acțiunea. Cum s-a spus, sufletul nostru se împarte în două persoane, într-un actor și un spectator. Dar această dualitate de roluri nu poate încăpea într-un suflet care ignorează viața socială. Scindarea sau multiplicarea vieții noastre psihice în mai multe persoane care au relații simultane între ele nu poate fi decît rezultatul vieții colective.

Dar și pe altă cale putem vedea cum conștiința e un produs al vieții sociale. E un adevăr cîștigat în psihologie acela că primele organizări sufletești încep prin a-și îndrepta tentaculele către ambianța externă, înconjurătoare, pentru care abia mai tîrziu să se întoarcă înăuntru, la contemplarea vieții interioare și la formarea eului. Organismele psihice rudimentare n-au „personalitate". Percepția eului e o apariție mult mai tîrzie ca percepția lumii exterioare. E și firesc să fie așa. În lupta pentru existență, pericolul vine din afară, din realitatea exterioară. Aceasta trebuie bine cunoscută spre a evita surprizele dureroase. Obiectivismul, într-o anumită privință, e mult anterior subiectivismului. Multe persoane pierd conștiința dacă nu au putința de a mai avea anumite imagini vizuale care le servesc drept puncte de reper. Fenomenul se poate constata în stare de beție ori de „mal de mer". De îndată ce închidem ochii ne vine amețeală, putem chiar pierde conștiința, care e legată de o anumită exteriorizare spațială, obiectivă.

Mai mult decît atît. Noțiunea eului, ea însăși, cînd începe să se închege, se formează tot de la *exterior la interior.* Individul intră în relații cu alți indivizi în complexul vieții sociale. La început, el nu pricepe decît un tot amorf, confuz, de ființe mișcătoare, un fel de pastă de viețuitoare, în care amalgam e amestecat și el. Încetul cu încetul însă, începe să taie din acest tot confuz, bucăți diferite, care devin cu timpul diverse personaje, diverse tipuri. Ca să-i poată diferența, preciza mai bine unul de altul, le dă un nume și le atribuie cîte-o calitate dominantă : Ion e omul rău, Vasile e omul bun, Petru e omul violent. Fiecare devine un personaj, cu calități și defecte anumite, numai atunci cînd procesul de discernămînt, de individuație, cum se zicea în evul mediu, devine puternic printre facultățile psihice.

Această facultate de discernămînt social, care știe să taie și să separe personajele diferite din mediul social, una de alta, suportă la un moment dat acea lege de *introversiune,* care constă în a realiza interior, mental, pur psihicește, ceea ce percepem din exterior. Personajul se interiorizează și devine eul. Omul se privește pe sine ca și pe ceilalți, ca pe o anumită persoană, cu anume calități, transpune în el un tip social, oarecare, care capătă doar un colorit special, acela de a-i aparține, de a fi proprietatea lui. Dar această interiorizare a unui tip în noi înșine vine de la exterior la interior. Individul cunoaște societatea și pe urmă se cunoaște pe el

[1] J. Geyser, *Lehrbuch der allgemeinen Usyehologie,* vol. 1, p. 121, definește conștiința ca dezvoltarea maximă a conținutului sufletesc din punctul de vedere al formei, clarității, intensității, calității. Inconștientul ar fi nedezvoltarea, oprirea la o formă vagă a conținutului psihic.

după modelul acesta [1]. Învață întîi să deosebească indivizii în afară, alege unul cu anumite caractere și pe urmă îl transpune în el. Așa se explică dualitatea spectator-actor, acea contemplație, cu care învăluim viața noastră interioară parcă din prizma unei *alte* persoane care ar fi în afară de noi, acea scrutare a actelor noastre sufletești, dintr-o perspectivă și dintr-un punct de vedere care, parcă, nu ar fi al nostru.

Acel de al doilea eu, care privește și critică, ca un observator aproape obiectiv, e personajul social care credem că sîntem, individul copiat din societate, apropiat și interiorizat ca un răsad în noi, ca o juxtapunere tîrzie a unui element social peste fondul primitiv inconștient al sufletului nostru.

Ceea ce e primitiv în noi e doar un eu inconștient, acea „conscience du corps propre", acea conștiință că sîntem altceva decît alții, rezultat obscur al cenesteziei. Dar aceasta nu e suficient ca să creeze sentimentul personalității și conștiința.

Aceste considerații psihologice au norocul de a fi confirmate în mod obiectiv de sociologie.

Cercetătorii cei mai importanți ai acestei discipline, de la Durkheim la Tönnies și de la acesta la Giddings, sînt de acord în a recunoaște că individul, — și deci conștiința de individualitate, — e o apariție tîrzie, un produs al societăților înaintate.

Societățile primitive sînt perfect omogene. Nici o deosebire în mentalitate, nici o deosebire între aptitudinile personale nu tulbură acordul celei mai desăvîrșite similitudini. Coeziunea socială e bazată pe o completă asemănare, aproape pe o identitate între membrii componenți. Dar între indivizi care se aseamănă așa de mult într-o societate în care domnește cel mai riguros conformism și în care nici o originalitate cît de mică, nici o schimbare oricît de trecătoare nu poate fi introdusă decît sub sancțiunea celor mai teribile penalități, într-o astfel de societate, nu poate apărea conștiința propriei individualități. Individul nu se poate defini pe el, fiindcă *orice definiție proprie se face în opoziție cu cineva*. Dar ce opoziție poate fi între indivizi care se aseamănă așa de mult ?

[1] Vezi mai departe studiul *Formarea ideii de personalitate*.

De aceea în astfel de societăți, solidaritatea bazată pe similitudine — solidaritatea mecanică, cum zice Durkheim, — e perfectă. Reprezentările individului sînt colective, impuse din afară. Ele constau din datinile, cerințele, tradițiile, superstițiile în care crede orbește toată societatea. Ele formează singurul aliment intelectual, aservind toată organizația mentală a individului. Cele cîteva reguli totemice, expresii ale celei mai primitive religii, comune la tot clanul, tiranizează despotic mințile tuturor. În afară de ele nu mai e loc pentru nici o reflecție. Toți cred la fel, într-o nezdruncinată credință, care se impune individului prin tradiție, ca o imperioasă datorie. Pentru primitiv nu există decît societatea, individul e încă necunoscut.

Încetul cu încetul însă, mărirea și transformarea grupului aduce cu ea o altă repartizare a muncii sociale și cu aceasta o altfel de solidaritate și o diferențiere mai mare, o heterogenitate a membrilor, o dezrobire și o degajare a individului.

Din diferențierea organelor sociale urmează și o diferențiere a muncii sociale. Indivizii nu mai fac toți același lucru, fiindcă nu mai au aptitudini omogene, ci se separă pe specialități, fiecare îndeplinind un alt rol social.

Așa apar clasele și castele sociale, societăți mai mici, în sînul uneia mai mari. Fărămițarea nu se oprește însă la crearea de societăți mai mici ; ea merge pînă la morcelarea acestora în celule și mai intime, pînă la apariția individului.

În același timp, solidaritatea se transformă și ea. Nu mai asistăm la o solidaritate bazată pe asemănare, ci la una bazată pe deosebirea dintre indivizi. Neputînd face în același timp toate funcțiile sociale, fiecare individ are nevoie de celălalt care îl completează, schimbîndu-și reciproc serviciile, cooperînd la mediul social, fiecare cu contribuția sa specială. Astfel se afirmă și progresul individualității. Cu ea începe concurența economică, angajarea contractuală între indivizi, se înlocuiește regimul „statutului" obligatoriu cu regimul liberei contractări. Astfel se afirmă, mai ales, conștiința individuală. Fiecare se simte *altul*, se dezrobește de reprezentările colective ca să gîndească singur, capătă o con-

știință pe care o comunică celorlalți prin mijlocul limbajului, îmbogățit și el de diferitele aporturi personale [1]).

Eul și conștiința merg „pari passu" cu dezvoltarea și evoluția societății. Nu există conștiință în faza reprezentărilor colective, cînd individul primește totul de la societate, cînd analiza nu intervine încă ca să diferențieze percepția globală pe care o are despre fenomene. Mentalitatea primitivă cunoaște contradicția și simultaneitatea, totul „participă la tot" într-un conglomerat confuz și obscur, cum a arătat-o Lévy-Brühl. Conștiința nu apare decît odată cu sentimentul eului și atunci cînd apare, introduce și analiza în datele percepției, ordonîndu-le între ele.

Ca și eul, conștiința nu e posibilă decît în societăți mai înaintate, cînd individul e diferențiat de restul colectivității și își compară, prin contrast, conduita lui cu a celorlalți membri ai grupului. Atunci abia se reprezintă lui însuși ca un anumit individ, cu anumite aptitudini și caractere, căutînd să se definească și să se înțeleagă prin raport cu alții. Societățile primitive se pot mulțumi însă și cu inconștientul membrilor. Comunicația socială nu e intensă și, fiindcă indivizii nu inventă nimic nou, n-au ce să-și împărtășească.

Conștiința e funcția obiectivă, care ne exprimă exterior, ne pune în relație cu alții. De ea e legat în primul rînd limbajul. O stare sufletească care nu poate fi vorbită, exprimată prin cuvinte, e inconștientă.

Auzim adeseori spunîndu-se în jurul nostru : „simt cutare lucru, dar nu pot să-l exprim". Aceasta înseamnă că ceea ce e inexprimabil, deci comunicabil în mod social, e sub conștiință.

Psihologul Bain a spus demult încă că „penser, c'est se retenir de parler et d'agir". E tot așa de adevărat că : „ne exprimăm nouă înșine, în mod interior, manifestațiile activității noastre conștiente în același mod în care le traducem altora, în mod obiectiv, prin cuvinte. Ni se pare că acest limbaj interior e perfect adecvat și aderent gîndirii noastre. Cînd ajungem să desfășurăm în noi această acțiune și acest limbaj virtual ni se pare că am devenit stăpîni pe conținutul conștiinței noastre. Orice analiză psihologică, e într-un anumit sens, o analiză verbală"... [1]

[1] Aceste constatări se găsesc în Durkheim, *La division du travail social*, Paris, 1894 ; Léry Brühl, *Les fonctions mentales dans les societés inférieures*, Paris, 1909 ; G. Simmel, *Über soziale Differenzierung*, Berlin, 1902.

Același autor scrie în altă parte : „Pentru ca să mă înțelegeți cînd vorbesc de durerile, de bucuriile, de tristețile mele, de evenimentele cele mai intime ale vieții mele, trebuie ca limbajul să fi degajat ceea ce e comun între stările d-stră de conștiință și ale mele, ca să mă înțeleg în același timp cu d-stră, trebuie un fel de conștiință comună în care cunoștințele individuale se întîlnesc și se regăsesc. În consecință, funcția limbajului e de a obiectiva și de a universaliza faptele conștiinței intime, după cum funcția noțiunii de spațiu e de a obiectiva și universaliza lumea reprezentărilor noastre... Astfel ceea ce e propriu conștiinței normale e de a se dezvolta după legile pe care i le-a indicat limbajul... conștiința normală își apare ei însăși ca conștiință clară și conștiința clară e aceea în care ne vorbim nouă și altora conținutul gîndirii" [2].

Inconștientul însă e strîns legat de persoana noastră, n-are nimic social în el, nu se poate exprima prin vreun limbaj interior oarecare.

În adevăr, dacă există ceva care e absolut independent de influența mediului colectiv, apoi e constituția noastră fiziologică, specificitatea biologică a organismului nostru, structura organică cu particularitățile funcțiilor care o compun.

Sentimentul acesta vital al particularității organice ni-l dă cenestezia. Am văzut însă că forma psihică a acesteia și a tot ce e filozofic, * animalic în noi e inconștientul. Dacă nu poate modifica ceva comunitatea socială, apoi aceasta e tocmai organismul nostru, obstacol ireductibil la orice asimilare socială. Colectivitatea nu poate să influențeze nici secrețiile noastre interne, nici felul special al circulației sau al digestiei.

Afară de aceasta, cenestezia nu-și poate vorbi ei însăși, nu se poate lămuri ori comunica prin vorbă.

[1] Ch. Blondel, *La conscience morbide* în *Journal de Psychologie*, februar 1923, p. 136.

[2] *Ibid.*, p. 157—158.

* Probabil : fiziologic. (n. ed.)

Tot ce e psihic e mai mult ori mai puțin sensibil la influența socială; tot ce e fiziologic e refractar acestei influențe. De aceea inconștientul, mai aproape de animalitate, simbolizează ceea ce e specific în noi, iar conștiința ceea ce e *social* și comun.

O mulțime de probe auxiliare se pot invoca în favoarea acestor constatări. Le vom culege din psihiatrie. Sînt vreo zece ani de cînd Ch. Blondel a arătat că ceea ce dispare odată cu conștiina, în cazul bolilor nervoase, e complexul sentimentelor sociale.[1] Dementul și într-o măsură oarecare inconștientul sînt ființe antisociale. E de ajuns ca conștiința să piară ca urmare a unei nevroze, pentru ca recunoștința, simpatia, dragostea să dispară și ele. Nevropatul e un egoist care nu trăiește decît pentru el. El pierde imediat tot sistemul de reprezentări și de expresii care-l pun în comunicații cu semenii săi. Cînd un om e căzut în deplin inconștient, cînd doarme, de pildă, e evident că nu comunică cu nimeni. Aceasta nu împiedică însă structura sa fiziologică individuală să-și continue viața vegetativă. S-a susținut chiar, de către unii psihiatri, Janet printre alții, că nevrozele mai ușoare, nu sînt decît boale ale sentimentului social.

Nu e atît vorba de o leziune organică, cît despre o alterare a funcțiilor la adaptare la mediul social. Nu toți nevropații sînt lipsiți de logică. Din contră unii prezintă o exagerare raționalistă, care știe să grupeze totul în jurul unui sistem de obsesii. Și nevropații judecă, însă judecă altfel decît majoritatea oamenilor. Ceea ce e atins la ei e sentimentul acordului cu ceilalți membri ai societății.

Lombroso a susținut pe vremuri cu oarecare dreptate că criminalii nu sînt decît primitivi antisociali.

Am văzut mai sus că, pe măsură ce societățile progresează și se diferențiază, apare și conștiința individuală. Individul e legat de mediul său în mod conștient, printr-o serie de legături raționale, printr-o interdependență bazată pe schimbul reciproc. Invers, în societățile primitive, legătura dintre membri e inconștientă, voința

[1] *Ibid.*, Paris, 1914, *passim.*

individului aproape nulă, totul vine de la societate, a cărei influență e predominantă asupra individului.

Psihiatria confirmă de minune acest lucru. E o constatare unanim recunoscută că deprimații nervoși, a căror funcție superioară de conștiință e restrînsă, pierd odată cu sentimentul social și propria lor individualitate. Ei se depersonalizează, au sentimentul că acțiunea lor e făcută de alții, că nu le aparține. Ca un corolar al acestei boli de personalitate, apare în viața lor rolul imens al *sugestiei*. E proverbială sugestibitatea nevropaților. Voința lor nu mai opune nici o rezistență, tot ce li se sugerează din afară e primit cu un complet asentiment. Funcția lor de imitație e enormă, ticurile care li se inspiră sînt continuate multă vreme, fără nici o putere de inhibiție. Ele scapă din cîmpul conștiinței, strîmtorată din diferite cauze, formînd sisteme autonome emancipate, care se dezvoltă anarhic pe seama lor.[1]

Cea mai evidentă ilustrare a celor afirmate mai sus, ne-o aduc însă cazurile de *depersonalizare*. Bolnavul se simte schimbat, nu-și mai aparține, nu-și recunoaște propriile sale stări emotive, nu-și poate lămuri o serie de stări interioare, care i se par străine și de nerecunoscut. Ceea ce e mai grav e că nu poate obiecta prin limbaj noua stare de lucruri, noua cenestezie, incompatibilă cu sistemul de vorbe și de gesturi care exprimau pe cea veche. În același timp, el pierde încrederea în realitate, în ceea ce numește P. Janet „la fonction du réel". Aceasta fiindcă, omenește, nu poate fi real decît ceea ce e și inteligibil, adică ceea ce își găsește locul în cadrele și categoriile fixate de colectivitate și fixate de către ea prin limbaj. Tot ce e refractar la expresie, e rebel de asemeni și la inteligență[2].

Dezorientarea depersonalizaților e provenită din pierderea conștiinței și, cu ea, a limbajului și a sentimentului social.

Trebuie să ne ferim de o anumită interpretare a acestor fenomene, care, la prima vedere, ar putea părea contradictorie. Dacă sugestibilitatea nu e decît primirea oricărei influențe fără nici un control, atunci ea trebuie

[1] P. Janet, *L'automatisme psychologique*, p. 190 și 199; A. Binet, *La suggestibilité*, Paris, 1900.
[2] Ch. Blondel, *op. cit.*, p. 114.

privită ca o funcție socială prin excelență. Cum se împacă aceasta cu afirmația de mai sus după care inconștientul e activitatea psihică cea mai legată de individualitatea noastră ?

Să ne înțelegem bine. Ceea ce dispare ca individualitate în cazul sugestiei sînt formele superioare de conștiință : cenzura critică și deliberarea. Acestea sînt desigur dispărute. Dar sugestia nu se face numai după voința celui ce sugerează. *Ca să fie primită de subiect, ea trebuie să se potrivească cu tendințele lui inconștiente. să favorizeze caracterul particular al propriei sale cenestezii.* Nici o sugestie nu se face la întîmplare. Trebuie un acord între influența sugerată și structura inconștientă a subiectului.

Există desigur în noi două individualități. Una e legată de construcția noastră fiziologică, fizico-chimică chiar. Aceea nu dispare niciodată, decît doar odată cu moartea individului. Există însă și o individualitate, dacă se poate spune, *socială*. Ea e un produs al diferențierii sociale, prin care individul se concepe în același timp separat și legat de societate.

G. Simmel a arătat că procesul de individualizare merge concomitent cu acela de socializare. Solidaritatea între individualități e mai puternică, ca aceea între indivizii fără personalitate. Cei dintîi sînt legați rațional, sînt conștienți de interdependența dintre ei și de faptul că nu pot trăi unul fără altul. Fiecare caută să-și ofere contribuția sa la mediul social. Conștiința exprimă și comunică grupului invențiile noastre personale. Ea a născocit limbajul care cristalizează și solidifică fugitivele stări ale subiectivității quasi-inconștiente, în noțiuni clare, exprimabile și altora. Sugestaibilitatea arată dispariția acestui sistem de simboluri sociale, încetarea funcției *active* a conștiinței și înlocuirea ei cu stări *pasive* de subconștiență. Ceea ce dispare e forma superioară de conștiință ; individualitatea cenestezică exprimată prin subconștient rămîne însă întreagă.

* *
*

Ajunși la sfîrșitul cercetărilor noastre, să aruncăm o privire asupra drumului parcurs și să rezumăm rezultatele căpătate.

Am văzut că prima condiție a inconștientului e înlocuirea conștiinței, achiziție recentă, realizată în vederea unor noi adaptări, printr-o activitate sufletească mai primitivă și mai veche.

Recurgînd la luminile doctrinei evoluționiste aplicate la transformarea psihismelor, am arătat că substituirea unei activități mai vechi uneia mai nouă nu poate avea loc decît cu ajutorul unei oboseli, a unei deprimări. Această cădere în scara psihică după legea degenerării amintirilor, pe care am extins-o la toate actele sufletești are un caracter „sui generis" și se deosebește, cum am văzut, de nevroze, cu toate că prezintă multe caractere comune cu acestea.

Am insistat, în fine, asupra faptului că inconștientul reprezintă mai mult individualitatea noastră organică, ca atare e lipsit de tendințe sociale, în timp ce conștiința e funcția psihică, care, cu ajutorul exprimării obiective, ne pune în relații cu ceilalți membri ai grupului social.

Sintetizînd într-o formulă mai strînsă toate aceste rezultate, am putea defini inconștientul : *renașterea unor stări sufletești primitive și antisociale, provocată de o oboseală nervoasă și aducînd ca urmare o dezactualizare a conștiinței.*

Astfel formulată, definiția apasă pe elementul ancestral, pe cel antisocial și în fine pe acel quasi-patologic, cauzat de oboseala zilnică.

Inconștientul capătă, sub această lumină, o realitate și o poziție precisă între celelalte fapte sufletești. El devine un fel de vacanță de odihnă, de suplinitor indispensabil, care asigură ritmul vieții sufletești, cuprins între excitație și deprimare, între tensiune și oboseală. Sufletul nostru își îndeplinește existența cu două haine, una de lucru și alta de sărbătoare, pe care le schimbă ritmic după cum are nevoie. Inconștientul trebuie privit ca rezervorul nesecat, care insuflă conștiinței fragede și intermitente seva de viață de care are nevoie, acordîndu-i momente de repaus și de reorganizare.

Alternarea de umbră și de lumină în cîmpul conștiinței confirmă încăodată legea ritmului sub imperiul căreia se săvîrșesc toate faptele sufletești.

FORMAREA IDEII DE PERSONALITATE

STUDIU DE PSIHOLOGIE GENETICĂ

E greu de găsit în cultura europeană contemporană o idee mai fundamentală, un concept mai adînc infiltrat în sufletul fiecăruia, decît noțiunea de persoană autonomă. Individualismul sub forma lui socială și mai pe urmă morală ne apare ca unul din polii civilizației moderne.

Conștiința că fiecare din noi formează o unitate specifică și inconvertibilă, reprezentînd o valoare în sine, constituie crezul democrației ca formă politică, ca și al moralei occidentale.

De la teoreticienii dreptului natural, un Grotius, Pufendorf, Rousseau sau Brissot de Varville, care credeau într-un drept la viață și fericire înnăscut în fiecare om și consacrat prin ideea de proprietate și libertate, la morala kantiană, care ne prescrie să considerăm pe oricine ca pe un scop și nu ca pe un mijloc, mentalitatea modernă s-a modelat în funcție de ideea eului autonom. Socialismul însuși, după teoreticieni neokantieni, nu pleacă de la alt postulat decît de la respectul persoanei. Dezideratul moral și estetic cel mai frecvent e de a deveni o personalitate. Fiecare se simte astăzi o personalitate și frica de a o pierde devine o obsesie. De unde căutarea cu orice preț a originalității, valoare unanim apreciată. În alte epoci, se împărțeau oamenii în vițioși ori virtuoși, inteligenți ori proști, curagioși ori fricoși. Astăzi clasificația care tinde să substituie tuturor celorlalte e aceea de *original* ori *comun*. Frica de a-și pierde originalitatea, deci personalitatea, îi face pe unii rebarbativi la orice influență binefăcătoare. Un scriitor, citat de A. Gide, nu voia să citească pe Goethe și Shakespeare ca să nu-și piardă specificitatea sufletească. Mulți dintre aceștia, disprețuind orice influență, disprețuiesc însăși cultura.

Pe de altă parte, noțiunea de individualitate pătrunde din ce în ce mai mult în metodologia științelor. Nu mai vorbim de istorie, unde faptul specific a fost apărat de la Rickert încoace de majoritatea filosofilor istoriei contra asimilării lui cu ideea de serie ori de cauzalitate generală. În artă, victoria romantismului, cu

gustul său pentru individualitate, subiectivism, specific local, a pus capăt de mult omului general, abstract, fără timp și patrie, întrebuințat de clasicism. Și această victorie s-a înscris ca o achiziție în istoria artelor și literaturii.

Chiar psihologia, nu numai că a introdus în conținutul său un capitol care se numește „psihologia diferențială" ori „individuală", dar chiar în ceea ce se numește „psihologia generală" noțiunea de individualitate servește drept criteriu de deosebire între psihismul uman și cel animal. Însăși definiția faptului psihic pleacă de la noțiunea de individualitate [1].

În medicină, s-a spus încă de mult că nu există boale, ci numai bolnavi, adică că orice maladie variază cu subiectul care o poartă. Se pare astfel că această noțiune diferențială de individ, de specific e în plin succes astăzi.

Alături însă de acest cult al personalității, se face din ce în ce mai evidentă, în psihologie ca și în morală, exprimată deocamdată sub forma literară, o criză a noțiunii clasice de individ și persoană. Sub influența lui Bergson, animat veșnic de ideea devenirii, sufletul nostru, unitar în aparență, pare supus la eroziuni continue, mai exact la transformări neîncetate, asemănătoare cu acelea ale norilor care străbat bolta cerească. Ce am fi fost ieri, nu vom mai fi mîine. Eul nostru se preface veșnic în infinite combinații caleidoscopice. W. James ne-a învățat și el că conștiința nu e o stare substantivă, ci una tranzitivă, ceea ce înseamnă că ea se prezintă sub forma unui curent veșnic curgător.

Literatura, avangarda psihologiei și a moralei, de la Dostoievski la A. Gide, Pirandello sau Proust dezvoltă în permanență același crez. Unul din aceștia a scris aceste pătrunzătoare cuvinte : „Cadrele vechii psihologii după cum gîndim și lucrăm vor părea în curînd tot așa de artificiale și perimate ca și cadrele vechii chimii, după descoperirea radiului". Dacă, acum, chimiștii ne vorbesc de descompunerea corpurilor simple, cum să nu fim tentați și noi, psihologii, de a concepe descompunerea stărilor de conștiință simple ? Ceea ce ne face să credem în sentimentele simple e un mod simplu de

[1] C. Rădulescu-Motru, *Curs de psihologie*, p. 8.

a considera sentimentele. Există față de această forță de coeziune care menține individul consecvent cu sine însuși și prin care, cum spunea Spinoza, „individul tinde să persevereze în ființa sa", o altă forță centrifugă, dezagregantă, prin care individul tinde să se divizeze, să se disocieze, să se riște, să se piardă. Beaudelaire, înaintea lui Dostoievski, credea că „există în fiecare om, în orice moment, după cerințe simultane, una către Dumnezeu și alta către Diavol". Marcel Proust și Pirandello se ingeniază să ne arate multiciplitatea eurilor în fiecare din noi, eroziunea lor lentă sau ciocnirea lor violentă.

Marcel Proust, mai ales, ne arată greutatea de a prinde specificitatea personalității în variația ei continuă: „A n'importe quel moment que nous la considérions, notre âme totale n'a qu'une valeur presque fictive, malgré le nombreux bilan de ses richesses, car tantôt les uns tantôt les autres sont indisponibles, qu'il s'agisse d'ailleurs de richesses effectives aussi bien que de celles de l'imagination... Car aux troubles de la mémoire sont liées les intermittences du coeur. C'est sans doute l'existence de notre corps, semblable pour nous à une vase où notre spiritualité serait enclose, qui nous induit à supposer que tous nos biens intérieurs, nos joies passées, toutes nos douleurs sont perpetuellement en notre possesion... En tous cas si elles restent en nous c'est, la plupart du temps, dans un domaine inconnu où elles ne sont de nul service pour nous." *(Sodome et Gomorrhe* t. I., p. 178). Totuși pentru același autor personalitatea există. Căci pentru ce, peste lacuna pe care o înscrie somnul, uitarea sau visul în cursul conștiinței noastre, ne aducem aminte, în continuitate, tocmai de momentul de unde conștiința a fost întreruptă? După concepția aceasta modernă, complexitatea și variația eului e însă rebelă la orice unificare. Ori de cîte ori căutăm să-i găsim unitatea „ne lovim de necoordonarea actelor, sentimentelor, gîndurilor noastre. La capătul unei introspecțiuni oricît de aprofundate, nu găsim decît neputința de a ne înțelege. Nu ne rămne de conchis decît că personalitatea noastră astfel disociată nu e altceva decît neant ori haos. Căutăm în zadar o *constantă* pe care să putem funda propria noastră cunoaștere, căci

nu găsim decît variație. Dorința de a găsi această constantă, de a atinge fondul real al eului nostru"[1].

În fața acestei variații fugitive a eului, cercetarea psihologică devine „un seismograf menit să înregistreze zigzagurile eului". Iată o concluzie care indică perfect criza individualismului modern. Ceea ce e curios însă e că acestei concepții despre disoluția eului îi corespunde un veritabil misticism al eului.

Astfel la alt grup de autori, citățm ca cel mai reprezentativ pe filosoful german contele H. Keyserling, o anumită stare de spirit mistică pledează pentru o depersonalizare totală. *Jurnalul de călătorie al unui filosof* e opera unui spirit care pleacă în jurul lumii să-și împrospăteze senzațiile, de frică să nu devie o personalitate, printr-o fixare locală în cadrul unei patrii ori al unei culturi unice.

Pentru o singură epocă, iată două stări de spirit contradictorii. Pe de o parte, exaltarea personalității prin căutarea originalității, pe de altă parte, constatarea unei disoluții a eului întovărășită de pledoarii pentru o totală depersonalizare. Criza individualismului modern face astfel problema originei personalității palpitantă și actuală.

Această atsre de spirit contradictorie ne arată foarte simplu că ideile noastre relative la individ și individualitate sînt în stare de continuă transformare. Urmele adevărului de ieri și începuturile celor de mîine se combat în prezent.

Studiul de față își propune să arate care sînt etapele psihologice ale formației acestei idei. El va pleca de la fazele cele mai simple, cercetînd pas cu pas complicația pe care o conștiință mai complexă o aduce acestei forme psihice. Punctul de vedere genetic e, deci, metoda acestei cercetări.

O asemenea stare sufletească se formează însă numai în societate. După cum vom vedea, „individul" este o apariție tîrzie, pe care societățile primitive cu bază de clan, nu o cunosc încă. Am introdus, deci, alături și înaintea observațiilor psihologice, o întreagă serie de observații sociologice.

---

[1] B. Crémieux, *Sincérité et Imagination, Nouvelle Revue Française*, 1 noiemb. 1924.

Pe lîngă sociologie și psihologie, un studiu al personalității procedă de la antecedente biologice. În domeniul acestei științe, se zăresc începuturile oricărei idei de unitate organică, iar individualitatea psihică se altoiește direct pe cea fiziologică. Cu aceasta vom începe deci.

I. CONDIȚII PREALABILE BIOLOGICE ȘI SOCIOLOGICE

Dedesubtul suprastructurii psihice închegată în unitatea eului, se găsește infrastructura fiziologică. Încă de acum cîteva decenii, de cînd au început, cu Th. Ribot, primele cercetări asupra personalității, s-a ridicat ca factor determinant al acesteia cenestezia, sentimentul total al funcționării viscerelor.

Fiecare individ are, fără îndoială, o cenestezie specifică. Corelatul fiziologic al sentimentului vital e unitatea funcțională a organismului.

Realitatea psihică e altoită pe cea biologică. În natura acesteia din urmă ea înfige puternice rădăcini și-și extrage toată seva. La baza conștiinței de eu trebuie pusă o altă conștiință de unitate, mai obscură, mai vagă, scăpînd în penumbră de lumina proiectată de conștiință. Noțiunea biologică de „individ" precedează ca o introducere orice formație psihică a personalității. Neîndoielnic, „individul" e o realitate pe care biologia trebuie să o constate chiar de la cele mai inferioare organisme.

Natural la protozoare, la plastide, problema nu se pune însă. Identice între ele, provenind din segmentările succesive ale unei aceleiași plastide, aceste organisme rămîn în afară de orice caracter diferențial, nu pot constitui, una față de alta, individualități.

„Luați o lingură de untdelemn, scrie Le Dantec, și zvîrliți-o cu forță într-o soluție sărată de aceeași densitate : ea se va diviza într-un număr anumit de mase sferice care vor avea fiecare o dimensiune de echilibru propriu ; se poate după aceea diviza mecanic una din aceste sfere, ea va da două sfere de volum mai mic. Dacă se mărește alcalinitatea apei se poate micșora dimensiunea maximă posibilă pentru o picătură de untdelemn în echilibru, după cum am văzut că dimensiunea limită a plastidelor variază cu condițiile mediului.

E nevoie oare de a vorbi de individualitate aacestor picături de untdelemn ? E un lucru foarte fragil această individualitate a picăturilor, care pot fi împărțite mecanic în două picături mai mici, avînd aceleași proprietăți. De asemeni la plastide, care pot fi tăiate în două bucăți egale constituind două plastide mai mici cu aceleași proprietăți" [1].

Caracterizarea individuală trebuie deci păstrată pentru organisme mai complexe. Noțiunea de individ presupune în mod logic un organism pluricelular, fiindcă numai un asemenea organism nu poate suporta o diviziune a părților sale componente, fără să-și piardă viața. La metamorfoze, o tăietură care ar separa părțile corpului una de alta ar aduce, prin desființarea unității organice, moartea.

Astfel prima delimitare care trebuie făcută e aceea dintre asociație și individ.

Din criteriile pe care le vom schița mai jos, se va putea vedea de ce o asociație constituie tocmai contrariul noțiunii de individ.

Dar atunci pe ce bază putem stabili diferența specifică a acestei definiți ? Vechea biologie credea că poate fixa caracterul de individualitate al unui organism după aspectul său *morfologic*. Însuși Herbert Spencer în vestitele sale *Principii de biologie* pleacă de la acest principiu. Dar dacă e adevărat că unitatea fiziologică e, de multe ori, întovărășită de unitatea morfologică, nu e de loc legitim să tragem concluzia unei identități între aceste două aspecte. O simplă coincidență — cum se exprimă E. Rabaud, — nu justifică o asimilare.

„Dacă ne-am încurca în considerații morfologice, ar trebui să descompunem celula în două părți principale și aceste două în alte multe ; atunci fiecare din cromozomii care constituiesc nucleul ar putea trece, de pildă, drept un individ. Citologiștii actuali, de altfel, nu ezită să indice această „individualitate" sub pretext că cromozomii rămîn veșnic identici, cu toate transformările. Aprofundînd mai departe această analiză artificială, s-ar putea închipui, după metoda lui Weissmann, niște par-

[1] Le Dantec, *Théorie nouvelle de la vie*, p. 175—176, cf. de același autor : *L'individualité et l'erreur individualiste*, Paris, 1904.

ticule vii, bioblaştii, care ar putea constitui elementele cele mai simple ale celulei, elemente autonome dotate cu o viaţă proprie. Astfel celula ar fi un agregat de indivizi infinit de mici.

Toate aceste concepţii derivate din morfologie nu rezistă faptului experienţial, anume că celula formează un bloc de părţi, funcţional inseparabile“ [1].

Dacă forma ar constitui caracteristica individualităţii, adică dacă concepţia morfologică ar fi adevărată, ea ar duce, necesar, la o confuzie între asociaţie şi individ, căci dacă celula ar fi — cum pretind morfologiştii, — o aglomerare de elemente mai simple, ce-ar fi atunci organismele pluricelulare ? Sînt ele „indivizi“ sau asociaţii de indivizi ?

S-au oferit la această alternativă două soluţii care mulţumesc în parte fiecare membru. După vechea teorie a coloniilor animale sau a *polyzoismului,* susţinută de Durand de Gros, mai mulţi indivizi unicelulari formează indivizi pluricelulari, prin simpla multiplicare ori complicaţie a elementelor. Indivizii pluricelulari de ordinul al doilea, cînd se multiplică la rîndul lor, dau naştere la indivizi pluricelulari de ordinul al treilea. Aceştia la rîndul lor... şi aşa mai departe.

După cum se vede, ne aflăm în faţa unei concepţii naive şi simpliste. E. Rabaud ne asigură că „aceste consideraţii ating domeniul unor metafizici puerile. Născute într-o epocă, cînd cunoştinţele biologice abia depăşeau cadrul morfologiei, ele produc, astăzi, efectul unui deplorabil joc de cuvinte“ [2].

Mai puţin simplistă şi ţinînd seamă mai de aproape de noţiunea de individualitate păstrată şi în organismele pluricelulare şi nu confundată cu o simplă colonie, — se prezintă teoria lui M. Verworn. Acesta deosebeşte mai multe feluri de indivizi, după cum provine fiecare din etapa imediat precedentă : întîi celula, apoi ţesuturile, organele, persoanele şi, în fine, stările [3].

Aspectul ceva mai complicat al acestei teorii nu o face însă mai acceptabilă. Ierarhia indicată e gratuită

[1] E. Rabaud, *Elements de biologie générale,* Paris, 1920, p. 70—71.
[2] E. Rabaud, *ibid.*
[3] M. Verworn, *Allgemeine Physiologie,* p. 71.

fiindcă celulele, ca şi organele sau ţesuturile fac parte dintr-un tot unitar şi sînt legate strîns funcţional între ele [1].

Se cuvine astfel să părăsim, astăzi, cu totul, concepţia morfologică a individualităţii.

S-a oferit o altă definiţie care pleacă de la ideea de *origine.* Trebuiesc considerate ca aparţinînd aceluiaşi individ numai plastidele provenind dintr-o plastidă unică şi desprinse din aceasta pe cale de diviziune. Astfel paraziţii nu fac parte din individualitatea organismului. Dar dacă „am face unui cîine o grefă epidermică sau osoasă cu părţi luate de la un alt cîine, celulele acestui grefaj n-ar face parte din individualitatea sa“ ? [2] Desigur că da. Iată că atunci definiţia individului prin originea plastidelor se arată şi ea inexactă.

E. Perrier introduce în mult căutata definiţie un nou criteriu, acela de *continuitate :* „Orice ansamblu capabil de a trăi prin el însuşi, format din plastide avînd origini comune şi unite între ele, fie prin continuitate protoplasmică, fie prin simplu contact, fie, în fine, prin intermediul unei substanţe interne produsă de ele“. Cu această definiţie, obiecţia grefajului cade, căci partea grefată, fiind desprinsă din organism, nu mai e în continuitate cu el.

Dacă analizăm mai de aproape această continuitate care asigură unitatea individului, găsim că ea prezintă două aspecte mai principale :

1. Dependenţa reciprocă a elementelor histologice ;
2. Coordonarea prin manifestări de ansamblu, rezultînd din activitatea tuturor plastidelor.

Realizarea strictă a acestor două condiţii nu e posibilă decît printr-un *mediu intern* comun organismului întreg. Să luăm exemplul indicat de F. Le Dantec, acela de pildă, al unui cîine, care nu e altceva decît „un sac închis, străpuns deoparte şi de alta de tubul digestiv, dar totuşi închis. Acest sac, constituit el însuşi din elementele histologice absorb din acest mediu intern substanţele Q care le sînt necesare şi azvîrl substanţele R. Ne găsim în faţa unei solidarităţi între toate plastidele

[1] E. Rabaud, *ibid.* p. 71.
[2] F. Le Dantec, *ibid.,* p. 264.

conținute în sac , fiindcă condițiile în care se găsește fiecare din ele depind de funcționarea tuturor celorlalte“ [1].

Mediul interior stabilește o strictă dependență între toate elementele componente. Această dependență asigură o coordonare a funcțiilor, astfel încît fiecare element are nevoie de toate celelalte. La organismele mai evoluate continuitatea fiziologică nu e asigurată numai de mediul intern, ci mai ales de sistemul nervos.

Rețeaua nervoasă e împrăștiată pe tot corpul animalului. Fibrele stau în strînsă vecinătate și în același timp în legătură cu centrii. O excitație sau o comoție nervoasă e anunțată imediat în tot organismul și toate elementele sale devin solidare cu o simplă deranjare locală. O impresie periferică se pune imediat în contact cu centrul, iar, prin acesta, cu restul organismului. Solidaritatea tuturor părților componente ale unui organism e asigurată prin sistemul nervos.

Astfel ceea ce constituie baza individualității biologice e unitatea funcțională. Un „individ“ nu e divizibil decît cu puține excepții ; din el nu se poate îndepărta nici o fracțiune fără să aducă o tulburare a totului, a ansamblului, care constituie un echilibru fiziologic stabil. De aceea ablațiunea unei părți, de pildă coada unei șopîrle, dă naștere de cele mai multe ori la o regenerare care aduce cu sine vechiul echilibru. Atunci cînd regenerarea prin creștere nu e posibilă, ea se efectuează, cum remarcă Félix Le Dantec, prin ereditate. O modificare suferită de un organism nu e transmisă prin ereditate, decît după foarte multe repetiții în speță. Ereditatea e procesul care asigură unitatea individuală prin îndepărtarea caracterelor recent cîștigate. Specificitatea e astfel apărată contra variațiilor [2].

Îndepărtînd noțiunea de unitate morfologică sau de origine, definiția individualității ibologice trebuie să ție seamă, ca de criteriul principal, de unitatea funcțională. Dar aceasta nu e numai reunirea mai multor celule cum e cazul unei asociații, ca de pildă algele filamentare sau lanțurile de bacterii, ci mai ales o unitate bazată pe „diferențierea celulelor asociate, fiecare element fiind incapabil să se satisfacă prin el însuși, fără concursul celorlalte“ [1]. O comparație între trei tipuri de volvocinee ne va edifica asupra procesului de individualizare crescîndă printr-o unitate funcțională din ce în ce mai mare, bazate pe diferențierea elementelor. „Celulele volvocineelor sînt conținute de o gelatină și formează în ansamblul lor o cenobie. Cenobia de tipul *Stephanosphoera* conține opt celule așezate în cerc, asemănătoare între ele și avînd aceleași proprietăți. Cenobia *Pandorina* conține de la 16 pînă la 24 celule grupate în sferă, dar aceste celule nu se aseamănă, unele au un stigmat mare, altele un stigmat mic și cenobia polarizată net progresează astfel, încît celulele cu stigmatul mare sînt anterioare și cele cu stigmatul mic posterioare. Între aceste diferite elemente există deci o sinergie funcțională indubitabilă ; unitatea funcțională totuși nu e complet realizată... Diferențierea și unitatea funcțională sînt complete în cenobia *Volvox*, sferă de celule plate unite printr-un punct de substanță.

Unele au un stigmat și indică partea dinainte, altele n-au nici unul și indică partea din spate. Între ambele grupe există forme de tranziții. *Volvoxul* se descompune deci într-o serie de celule fiziologice deosebite și histologic diferențiate, care n-ar putea trăi și funcționa unele fără altele. Această diferențiere strînsă există la toate organismele pluricelulare, ceea ce face unitatea, individualitatea lor [2].

Același progres în individualizare îl putem urmări și în exemplul monștrilor dubli, al gemenilor născuți lipiți unul de altul. Unii au o regiune comună foarte limitată : doar un punct cartilaginos îi leagă ; la alții, regiunea comună se întinde la unele viscere, alții au toraxul comun, în fine la unii contopirea e așa de desăvîrșită, încît n-au deosebire decît părțile inferioare ale corpului. În primul caz, în acela al unei mici părți comune, individualitatea fiecăruia e aproape completă. Ea scade pe măsură ce comunitatea funcțională a viscerelor e mai mare. În ultimul caz, în care același cap

[1] F. Le Dantec, *op. cit.*, p. 263.
[2] F. Le Dantec, *Définition de l'individu, Revue Philosophique*, 1901, p. 13 și urm.

[1] E. Rabaud, *ibid.*, p. 72.
[2] E. Rabaud, *loc. cit.*, p. 74.

și trunchi e așezat pe patru picioare, contopirea e așa de completă încît dă naștere unui nou individ"[1].

Exemplele s-ar putea înmulți la infinit. Ceea ce e interesant de reținut e că individualitatea e bazată pe unitatea funcțională. Atunci cînd în locul unor celule perfect asemănătoare, egale, apar grupuri de celule diferențiate fiecare avînd un rol deosebit, dar totuși legate printr-o strînsă corelație între ele, funcționînd într-o coordonare și o dependență de așa fel, încît eliminarea ori secționarea unui grup să facă imposibilă viața și funcționarea totului, atunci sîntem în fața unui individ biologic.

Celula unui organism însă se schimbă prin regenerare la fiecare șase săptămîni. Singurele celule care rămîn sînt acele ale țesutului nervos. Acesta e rolul sistemului nervos: de a păstra continuitatea unui organism. El face legătura între toate țesuturile, între funcționarea tuturor viscerelor, el totalizează și prin aceasta asigură echilibrul ansamblului. Sistemul nervos e oarecum termometrul sensibil al tuturor modificărilor fiziologice și de aceea e și baza unității funcționale. Ecourile pe care sondajele sale din toate regiunile corpului le azvîrl în conștiință, dau naștere unui sentiment vital propriu, unui sentiment de specificitate, de proprietate fizică, sentimentul cenesteziei.

Iată de ce ne-a fost necesară această mică introducere biologică. Noțiunea de personalitate își trage originea din viața obscură a funcționării organice, din unitatea fiziologică a acestui organism. Cenestezia nu e altceva decît reflexul asupra sistemului nervos al totalității proceselor fiziologice dintr-un anume organism. Și vom vedea mai departe că, deși cenestezia nu joacă rolul exclusiv pe care îl atribuiau vechii psihologi în formarea personalității, totuși ea constituie un factor serios în acest proces genetic.

*

* *

Cultura contemporană opune, de foarte multe ori, individul societății, ca două noțiuni contradictorii una alteia, ca două forțe în veșnic conflict.

[1] E. Rabaud, *loc. cit.*, pag. 76.

Acest proces e o moștenire a individualismului sec. XVIII, o moștenire rămasă mai ales de la Rousseau și de la contractualismul său. Se știe că el punea realitatea individului înaintea societății și că istoricește deriva societatea din voința cîtorva indivizi de a se uni între ei în grup social.

Cercetările etnografice și sociologice ne arată astăzi cu destulă claritate că individul e posterior societății. Aceasta nu e decît o simplă invenție socială. Societatea produce indivizii prin diferențiere și nu indivizii compun societatea prin sinteză. Colectivitatea e cadrul și realitatea din care se desprinde în evoluția istorică noțiunea de individ. Iată de ce considerațiile de ordin sociologic care vor urma sînt absolut indispensabile unei anchete psihologice referitoare la formația ideii de personalitate. Această idee se formează interior, în conștiință. Nu e mai puțin adevărat însă că ea se suprapune deasupra unei realități biologice — unitatea funcțională studiată mai sus — și își culege elementele din realitatea socială exterioară unde se formează ca o categorie a vieții colective noțiunea de individ. Dar aceasta se întîmplă destul de tîrziu. Societățile primitive sînt, după expresia lui Vidal de la Blache, ca niște nebuloase umane în care nu s-a produs încă nici un nucleu de condensare.

Aspectul lor e o similitudine perfectă, iar funcționarea lor corespunde unui desăvîrșit conformism. Toți membrii componenți n-au decît individualitate organică. Încolo cu toții cred în mod uniform în aceleași valori, respectă cu sfințenie aceleași datine, sînt supuși unei religii colective bazată mai ales pe interdicții (tabu). Nici o diferențiere de clase, de putere, de avere: comunism complet. Solidaritatea, legătura socială în această fază e bazată pe asemănarea membrilor între ei, pe atracția de afinitate, pe ceea ce numește Giddinga, „conștiința de speță comună". Astfel de grupuri sînt efectele mecanice ale unor forțe conservatoare ca ereditatea sau imitația, ambele excluzînd variația de orice fel. Comprimarea socială e așa de mare încît realitatea individului e nulă, strivită complet de apăsarea exterioară.

Într-un studiu, publicat acum 27 de ani, care dacă ar fi fost tradus în limbile europene ar fi însemnat, desigur, o lucrare clasică a sociologiei moderne, pre-

cursoare a sistemului durkheimist, d-l C. Stere ajunge la aceste concluzii :

„Adevărul este că în societățile primitive nu există *individualitate,* cum o înțelegem noi astăzi. Sub apăsarea selecțiunei naturale și a luptei pentru trai, automatismul psihic — imitativitatea și sugestibilitatea, — produc niște grupări sociale de un caracter *gregarist* puternic pronunțat, în care fiecare individ nu e decît copia celuilalt“ [1].

Ceea ce domină într-un asemenea mediu ca o valoare absolută e religia. În aceasta se găsesc înglobate dreptul, economia, arta, morala : religia ține loc de tot. Dar și aceasta e de natură impersonală. Cea mai primitivă religie, cum a dovedit-o Durkheim, e totemismul, religie fără divinitate, fără personificare deci, bazată numai pe adorația unor forțe impersonale. Există, pentru primitivi, o energie universală, un principiu eficace care poate săvîrși orice în orice moment. E ceea ce numesc australienii „mana“, fluid de forță fecundă care poate săvîrși orice minune, de îndată ce se încorporează în cineva.

Forța aceasta nu e încă diefrențiată în forme specifice sau în personificări divine. Ea curge amorfă, peste tot și printr-o simplă incantațiune magică, sălbatecul se poate pune în contact cu ea. „Nu obiecte sau ființe determinate conțin în ele noțiunea de sacru, ci puteri nedefinite, forțe anonime mai mult ori mai puțin numeroase, cîteodată contopite într-o unitate a cărei impersonalitate e strict comparabilă cu aceea a forțelor fizice cărora științele naturii le studiază manifestațiile“ [2].

Astfel, dacă nici religia care e singura realitate sufletească a primitivului nu e încă diferențiată în elemente specifice, cu atît mai puțin poate fi vorba de conștiința lui de sine. Cunoștința sa însăși e tot de natură socială. El își ia de-a gata judecățile din mediul social exterior. Cum s-a zis, gîndește prin reprezentări colective, reprezentări generale, comune întregului grup

[1] C. Stere, *Evoluția individualității și noțiunea de persoană în drept,* Iași, 1897 p. 65 ; cf. Lubbock, *Les origines de la civilisation,* p. 440.

[2] F. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* p. 285—286.

și care se impun individului din afară cu un fel de putere de constrîngere exterioară, subordonînd viața mentală a individului la aceea a colectivității. În aceste societăți „conștiința individuală a fiecărui membru rămîne strîns legată de conștiința socială. Ea nu se degajă în mod net și nici nu se opune mediului : ceea ce domină în ea e sentimentul de participație. Abia mai tîrziu, cînd individul are o conștiință clară de el însuși, cînd se distinge formal de grupul de care se simte legat, numai atunci ființele și obiectele exterioare încep să-i apară animate de suflete individuale“. [1]

După cum ne asigură Lévy-Brühl, percepția primitivului nu poate discerne sau analiza realitatea exterioară în aspectele ei specifice, caracteristice. Reprezentarea i se impune global : obiectele participă unele la altele. Mulajul general al imaginilor e oferit de-a gata, din afară, de către societate. Dar acolo unde nu se pot percepe deosebiri specifice, unde percepțiunea nu prinde particularul din lucruri, noțiunea de individ nu se poate forma din ea. După cum se vele, teoria cunoașterii primitive se opune. De aceea animismul, mentalitate religioasă care pune în fiecare obiect un suflet, apare mai tîrziu, cînd se formează și ideea de suflet individual. Religia totemică, cea mai primitivă, e impersonală : ea pleacă de la un *continuum* de forțe vitale comune naturii ca și omului. Acest continuum de forțe nediferențiate, anterior oricărui proces de individualizare îl găsim la populațiile din Australia, America de Nord, Malaezia etc.

Conformismul e așa de definitiv și cunoștința așa de colectivă, încît individul se poate zice că nu există decît biologic, ca o simplă unitate fiziologică. Nici o licărire de ordin sufletesc care să-i spuie că e independent. În această fază, nici *numele* personal nu e cunoscut. Membrul unui clan poartă numele comun al clanului, acel *nomen gentilicium* pe care-l purtau și mai tîrziu membrii gintei latine. [2] În clanurile totemice,

[1] L. Lévy-Brühl, *Les fonctions mentales dans les sociétés primitives,* p. 110. Ca un precursor al acestuia vezi Bastian : *Vorgeschichte der Ethnologie,* p. 83.

[2] Durkheim, *op. cit.,* p. 143. Cicero scrie despre membrii unei ginte : „Gentiles sunt qui inter se eodem *nomine* sunt“.

în loc de nume, membrul clanului poartă semnul totemului comun tuturor. Individualizarea formală prin nume nu există astfel.

Pentru toate infracțiunile comise pedeapsa pornește de la clanul întreg : lapidarea ori sfîșierea. Responsabilitate personală nu există însă, cum a arătat-o. P. Fauconnet. Dacă cineva e pedepsit e ca să găsească un țap ispășitor necesar calmării grupului. O crimă produce o panică care trebuiește potolită. Atunci se găsește cineva care isprăvește păcatul. Dar acesta nu trebuie să fie în mod necesar autorul crimei : poate fi oricine. Vina, ieșită din concepția unei conștiințe subiective, neexistînd, se condamnă și pedepsesc morții, animalele, copiii etc., agenți care nu pot avea intenție, deci responsabilitate individuală. Actul și agentul nu corespund în aceste societăți. Abia mai tîrziu se stabilește, odată cu ideea de individ, și responsabilitatea subiectivă a celui care a comis cu intenție o crimă.

Pedeapsa e și ea colectivă : dacă criminalul e exterilor clanului, atunci tot clanul e solidar la răzbunare. Mai tîrziu, cînd clanul se transformă în familii, acest obicei devine „vendetta".

Viața economică e comunitară. Producția e colectivă. Nu există schimb comercial, nu există deci nici un contact sau altfel de tranzacție. Regimul juridic e statutar, un contractual. Libera înțelegere comercială apare cu mult mai tîrziu.

Ne-am putea întreba însă dacă în astfel de societăți nu există totuși un început de viață politică, adică dacă membri ai clanului, mai puternici ori mai influenți, nu exercită o dominație asupra grupului. Aceștia ar putea deveni atunci suprapuși ; deosebiți prin situația lor de ceilalți membri ai grupului, ei ar fi un fel de personalități. Raporturile pe care ni le aduc și în această privință etnografii ne îndepărtează de la o astfel de interpretare.

Spencer și Gillen găsesc în Australia un început de șef politic numit „alatunaja". Dar acesta nu e decît un fel de delegat administrativ al clanului și e ales din

cei mai bătrîni membri. El n-are o calitate specială și nici o putere particulară [1].

Viața politică e, dacă se poate spune metaforic, democratică. Adunarea tribală decide despre tot. Howit [2] raportează același lucru. Și el observă o putere politică colectivă. Cîteodată un membru are delegația de simplu administrator. Dar atîta tot și încă în această funcție e asistat de un fel de consiliu de administrație. Astfel el nu are decît o putere reprezentativă. Șeful, ca individualitate, nu a apărut încă [3].

Concluzia pe care o trage G. Davy în această privință ni se pare deci justificată : „ceea ce ne apare exact, e că indivizii componenți ai societății există desigur, dar numai în sensul *organic* al cuvîntului. Ei nu există decît ca să formeze o masă... dar existența lor singulară și independentă nu e nici recunoscută și nici sancționată de religie și drept. Existența lor nu contează în mod social nici măcar cît aceea a sclavului din societățile sclavagiste" [4]. Inexistent din punct de vedere social, în această fază individul e încă o simplă unitate funcțională de natură biologică.

Totuși, dacă trecem în societăți superioare, de pildă de la clanurile Australiei centrale la societățile de formă tribală mai dezvoltată ale indienilor din Canada ori Statele Unite, observăm un proces de diferențiere, de degajare a individului de sub presiunea colectivă. Sub ce influență și datorit căror factori se efectuează apariția individului ? Durkheim, pe vremuri, susținea că acest proces e determinat de o modificare a muncii sociale. Solidaritatea grupului nu mai e bazată pe asemănare ca în societățile foarte primitive, ci tocmai pe deosebire. Fiecare face altceva și toți depind unul de altul. Munca fiind specializată, indivizii sînt în permanentă interdependență. Această transformare se obține — după el — prin o modificare cantitativă a grupului. [5] În primul rînd mărimea grupului, creșterea numărului membrilor săi ajută la dezrobirea individului.

[1] Spencer and Gillen, *The native tribes of central Australia*, London, 1903, Morgan, *Ancient Society*, p. 117—119.
[2] Howit, *The native tribes of southeast Australia*, p. 52 și 285.
[3] C. Stere, *op. cit*, p. 129.
[4] G. Davy, *Des clans aux empires*, p. 91.
[5] E. Durkheim, *La division, du travail social, passim.*

În societăți mici, în secte secrete sau religioase de pildă, aservirea fiecărui membru la voința mediului e mai puternică fiindcă putința de control în fiecare moment e cu mult mai mare. În societăți mai mari, acest control se face greu ori devine imposibil.

De asemeni cu densitatea socială. Cînd indivizii sînt mai apropiați unul de altul, cînd contactul e mai strîns, schimbul zilnic al ideilor poate rupe conformismul.

Din orașe și din piețele publice, unde populația e mai deasă, au pornit toate mișcările revoluționare, toate actele de independență și curaj.

În fine să mai adăugăm la cele două condiții și mobilitatea membrilor grupului. S-a zis că locomotiva e democratică, în sensul că aducînd peste tot aportul ideilor nouă, schimbă mentalitatea învechită a celor mai îndărătnice și mai retrograde colțuri de provincie. În putința de a se mișca de la un punct la altul al teritoriului, locuitorul țării sale poate stabili puncte de vedere variate, poate face comparații între diferite mentalități. Prin aceasta, el se desprinde cu orizonturi mai largi, cu perspective mai deschise.

Alături de acești trei factori cantitativi indicați de Durkheim, sociologul G. Simmel mai indică un altul, de alt ordin, pe care-l numește : încrucișarea cercurilor sociale. Iată în ce constă acest principiu. Cu cît un individ face parte din mai multe grupuri deodată, dintr-o nație, dintr-un partid politic, dintr-un club, dintr-o asociație sportivă etc., cu atît libertatea lui crește, ca un rezultat al concurenței pe care și-o fac între ele aceste diferite societăți. Influența unei singure asociații e tiranică : ea aservește individul. Cînd însă mai multe grupuri își împart între ele influența exercitată asupra cuiva, independența acestuia cîștigă din această încrucișare de atmosfere sociale. Complicația socială, complexitatea grupurilor mai mici în sînul unei societăți mai mari aduce întotdeauna libertate. Iată cum, pe măsură ce societatea crește și se diferențiază în cercuri mai mici, se degajă simultan și realitatea individului.

Aceste explicații sînt de ordin logic, rațional. Se poate urmări însă procesul degajării individualității prin observație directă, în mod empiric. Din acest punct de vedere, vom recurge iarăși la posibilitățile pe care le oferă

materialul bogat al etnografiei și va trebui să revenim la societățile primitive, unde acest proces are loc.

Evoluția către individualizare se face pe două căi : una religioasă și cealaltă politică. Cînd religia, care ține loc de toate, trece de la forma difuză, vagă, a forțelor supranaturale în felul lui „mana“ la o concretizare în forma „sufletelor“, a spiritelor sau a demonilor, facultatea de cunoaștere a individului începe să personifice natura, să populeze universul cu acea mitologie, care nu e altceva decît „biografia“ unor ființe supranaturale. Încetul cu încetul, oamenii încetează de a mai crede că se trag dintr-un animal comun, din totem. Ei încep să creadă că descind dintr-un strămoș comun, dintr-un erou legendar. Noțiunea de suflet cu tot cortegiul animist, înlocuiește atunci cu totul totemismul. Cultul strămoșilor apare. Cu aceasta însă individualizarea noțiunii de sacru e efectuată căci, după cum remarcă Durkheim „sufletele nu sînt altceva decît forma pe care o iau forțele impersonale atunci cînd se încarnează în corpuri particulare... sufletele strămoșilor sînt totemul fragmentat“ [1].

Alături de această transformare care personalizează viața religioasă, concomitent cu dînsa, un proces politic creează personaje mai importante în mediul social, ridicîndu-le la rangul de șef. Pentru prima oară, se desprinde din compoziția omogenă a clanului, un membru care domină viața socială. Am văzut mai sus că în clanurile australiene complet primitive nu poate fi vorba de adevărați șefi, ci doar de delegați reprezentativi ai grupului.

O monopolizare a puterii politice în favoarea unuia singur nu poate avea loc, atîta vreme cît filiațiunea rămîne uterină, atîta vreme cît mama și nu tatăl formează baza familiei. Cînd totemismul se transformă în cultul strămoșilor prin evoluția religioasă, se schimbă și filiațiunea din uterină în masculină. Iată cum. Cultul strămoșilor presupune un altar familiar care trebuie veșnic în-

[1] Durkheim, *op. cit.*, p .365 și 423. „Cu siguranță că la un moment dat primitivii sînt prea cultivați ca să admită, ca în trecut, că oamenii se pot trage dintr-un animal. Atunci înlocuiesc animalul-strămoș printr-o ființă omenească... Dar își închipuie acest strămoș ca avînd anumite caractere animalice. Astfel, această mitologie tardivă poartă semnul unei epoci anterioare, cînd totemul clanului nu era conceput ca o creațiune individuală“.

treținut pentru ca cei ce mor să fie îngrijiți și după moarte. Fiecare tată se gîndește că numai fiul său îi va putea purta de grije cînd va trece în lumea cealaltă. Și atunci filiațiunea patriarhală se formează. Tatăl devine centrul și puterea familiei. El e în același timp și centrul de autoritate, devenind *persoana* cea mai importantă.

După modelul tatălui în familie, se ridică și șefii în viața tribală. De cele mai multe ori ei sînt magicieni cu multă influență după cum susține Frazer. Autoritatea religioasă a preoților devine încetul cu încetul putere politică. În Australia centrală șefii sînt și magicieni publici. În Noua Guinee ca și în Melanezia, la fel. În Africa, „mărturiile abundă stabilind evoluția magicianului în suveran". În regiunea malaeză, „insignele regale nu sînt pentru regi decît utilajul de prestidigitațiune a precursorilor lor, în consecință magicianul e umila crisalidă care la un moment dat s-a sfărîmat ca să dea naștere fluturelui care e regele ori rajahul". Folclorul european arată de asemeni la greci și la romani această strînsă alianță între pontifex maximus și rege, acesta din urmă fiind derivat din cel dintîi [1].

Acum în urmă G. Davy a descris o foarte curioasă instituție a indienilor nord-americani, numită *potlatch* și care ar fi, după el, baza individualizării în societățile primitive. „Potlatch"-ul e o instituție extrem de complexă : în același timp juridică, religioasă și economică. E o sărbătoare întovărășită de o ceremonie religioasă, cu ocazia căreia are loc un rămășag prin care se înfruntă diferiți membri ai clanului. E vorba de o distribuție de alimente și daruri : cel care poate da mai mult „are dreptul de a-și apropia o parte din blazoanele sau privilegiile rivalilor pe care i-a lăsat în inferioritate cu generozitatea sa și i-a pus, în mod public, în imposibilitate de a răspunde sfidării sale [2]. Această luptă rivală ajută la diferențierea socială : cel care învinge se înalță mai sus pe treapta considerației și a puterii. E o instituție care se găsește la majoritatea triburilor kwakiutl, tlinkit etc., ale indienilor nord-americani. Ea e semnificativă pentru

[1] Frazer, *Les origines magiques de la royauté*, p. 94—113, 119, 131.

[2] G. Davy, *La foi jurée*, p. 148 și urm. ; de același autor. *Des clans aux empires*, p. 106.

stadiul începuturilor de individualizare a societății. De la dînsa începe să se formeze deosebirea în clase caracteristică regimului feudal. De aci înainte, în uniformisă se înfiripeze forme precise într-o materie socială pînă atunci amorfă și nebuloasă. Degajarea individului e favorizată în aceeași etapă și de formațiunea unor grupuri mai mici în societatea mai mare. Aceste grupuri secundare au tot caracterul religios : ele apar ca secte, ca confrerii secrete. Fiecare își fixează locul în ierarhia socială după participarea la una din aceste societăți, în care pătrunde treptat print-o serie de inițieri succesive. Sînt două feluri de membri în aceste secte : cei activi, posedați de spirite și care săvîrșesc serviciul religios, cei onorari care sînt simpli spectatori. Membrii activi sînt acei care dețin puterea, dar între dînșii apare de asemenea o ierarhie. În capul acestei ierarhii, se găsește „hamatsa", spirit superior tuturor, spirit canibal care posedă secretul măștilor, dansurilor, riturilor, cîntecelor celor mai grele. Posesiunea acestui rang nu se obține decît prin o serie foarte grea de inițieri, care durează de multe ori nu mai puțin decît opt ani [1]. Iată deci o primă personalitate superioară formată din cadrul acestor secte.

După fundamentul biologic care servește de bază și după viața socială în care să plămădește prin diferențiere individul distinct de masă, putem trece la ecoul interior, psihic, pe care-l aruncă aceste fenomene în conștiința noastră, căutînd să arătăm care sînt etapele formației psihice a ideii de personalitate.

II. EVOLUȚIA PSIHOLOGICĂ

Ceea ce am putut obține din observațiile introductive de mai sus a fost degajarea a două elemente primordiale în orice idee despre individ : unul biologic, unitatea funcțională, formînd oarecum *materia*, substratul natural al acestei noțiuni și, în al doilea rînd, un altul

[1] Davy, *Des clans aux empires*, p. 120. Din vasta literatură asupra societăților secrete la primitivi, citățm aici pe cele mai principale : H. Webster, *Primitive secret societies*, New York, 1908 și Schurtz, *Alterklassen und Männerbünde*, Berlin, 1902.

sociologic, realizînd învestirea acestui substrat de către mediul ambulant * cu o *formă* exterioară. Din interferența realității biologice și a celei sociale pornește orice consolidare individuală [1].

Totuși, ori de cîte ori ne gîndim la o individualitate, efectuăm un proces mental. Fie că ne gîndim la noi sau la alții, ne prezentăm conștiinței o imagine ori o idee conținînd ceva specific, ireductibil. Conștiința de sine, de eul propriu e un fenomen psihologic. Fie că se formează în ambianța socială, fie că e un rezultat al funcționării biologice, ea se oglindește în viața sufletească, se organizează interior ca un proces al vieții mentale. Acolo va trebui să-i urmărim și noi curba formației.

Metoda acestei cercetări e cea genetică. În viața sufletului nu există fenomen dat, format de-a gata. Din contră, dibuiri încete, deviații lente, complicații imperceptibile schimbă permanent sufletul omenesc. Lumea interioară, dacă nu e veșnic creatoare cum crede Bergson, e în orice caz în continuă schimbare. E naiv să crezi într-un progres rectiliniu așa cum credeau progresiștii sec. XVIII, un Condorcet ori Tourgot și adeseori Spencer.

E totuși legitim să considerăm fenomenele psihice sub aspectul evolutiv al diferențierii și complicației crescînde. Putem admite decadența și regresul. Nu putem nega însă că într-o curbă de evoluție dată, nu există început, apogeu și apus. În ceea ce ne preocupă, nu putem determina punctul precis al traiectoriei în momentul actual. Nu putem permite însă istoria acestui fenomen psihic. Am văzut că primitivul nu are nici o conștiință de sine. Iată o probă că au existat și alte organizații sufletești unde ideea de individ, de eu, sau de personalitate era alta decît la noi. O a doua vom lua-o din psihologia infantilă. Copilul se privește pe sine, în diferite vîrste altfel de cum ne considerăm noi. În fine, în domeniul psihatriei, vom găsi bolnavi ale căror noțiuni despre personalitate sînt ori profund modificate, ori dizolvate cu totul.

E greu, desigur, să identifici primitivul, cu copilul sau cu bolnavul. Dar aceste organizații sufletești se aseamănă de multe ori. Tot așa, după cum în sociologie ne permitem analogii între preistoria și etnografia societăților primitive, în psihologie putem emite ipoteza că stări anterioare mai simple au precedat pe cea actuală. A arăta formația unei stări de conștiință, înseamnă în definitiv a-i indica elementele, deoarece nimic nu se pierde în evoluția psihică. Îmbogățirea e treptată. Metoda genetică expune istoric ceea ce s-ar putea face static printr-o simplă descriere a părților componente. Ea are însă avantajul serierii de la simplu la complex, de la omogen la eterogen și complicat. Ea urmează de aproape pulsul realității în veșnica schimbare.

Despre diferitele forme ale eului avem numeroase contribuții. Unele din cercetări se apropie de a noastră prin aceea că stabilesc tipuri principale din infinitele aspecte ale individualității sufletești. Citățm pe cea mai principală, pe aceea a lui William James cu celebra clasificare în „le moi" și „le je", dintîi avînd ca subdiviziuni „le moi matériel, social et spirituel". [1]

Din aceeași clasificație se inspiră Ch. Blondel în *Manualul de psihologie* al lui G. Dumas, vol. II. O încercare mai completă sub punctul de vedere evolutiv e schițată de P. Janet în cursul său de la Collége de France, anul 1921, rezumată în *Annuaire de Collége de France* în același an.

Reluăm subiectul cu alt material, încercînd în cele ce urmează degajarea unei serii a gradelor de individualizare, de la cele mai simple la cele mai complicate.

1. Cenestezia și conștiința de corp propriu. Cînd a publicat Th. Ribot, în 1884, celebra sa lucrare *Les maladies de la personnalité,* cenestezia nu era încă destul de cunoscută.

Cîțiva autori încercaseră o definiție a acestui fenomen. Încă din 1840 Henle căutată să explice cenestezia astfel : „e suma, haosul nelămurit al senzațiilor ce sînt transmise fără încetare din toate punctele corpului". E. H. Weber dădea o definiție ceva mai precisă : o sensibilitate internă care ne dă știri asupra situației mecanice și chimico-organice a pielei, mucoaselor, viscerelor, secrețiunilor, mușchilor etc. Vechea psihologie vorbise demult de importanța corpului și a senzațiilor organice

* Probabil : ambiant (n. ed.)

[1] Cf. K. Oesterreich, *Die Phänomenologie des Ich in ihren grundprobleme,* vol. I.

[1] H. James, *Précis de Psychologie,* p. 227 și urm.

în formarea conștiinței. Antica clasificație a temperamentelor avea încă de la greci o semnificație fiziologică. Kant și-o însușise. Herbart observase cu adîncime că: „omul separă cu greutate eul de corp: dovadă sînt dispozițiile pe care le ia în vederea morții: face de obicei cunoscută dorința sa de a fi îngropat în cutare fel și loc". Cercetările fiziologice în special acelea ale lui Claude Bernard, au făcut posibile concluziile asupra senzațiilor organice. Cînd a apărut cartea lui Ribot, entuziasmul pentru științele biologice era în atmosfera secolului. Bichat profesa că, în ce privește caracterul moral, acesta nu e altceva decît ecoul temperamentului fizic. De fapt s-a observat ușor că modificările organice aduc de obicei cu ele modificări sufletești de individualitate ori caracter. Revoluțiile fiziologice care însoțesc diferitele vîrste sau cum s-a zis „perioade climaterice": pubertatea, menopauza etc. sînt însoțite de schimbări profunde în conștiința subiectului. S-a spus pe urmă că eul are sexul corpului său.[1] Patologia mentală a oferit și ea un bogat material. Indivizi atinși de anxietate își modifică felul de a fi sub influența unor schimbări organice. În fine, cazurile de personalități multiple ori de depersonalizare, bazate pe alterații organice probează același lucru.

Toate acestea l-au determinat pe Ribot să scrie: „Individualitatea organică e baza celor mai înalte forme de personalitate, acestea din urmă nefiind altceva decît perfecționări ale celei dintîi".[2] De asemeni pentru Meynert conștiința unității corpului e eul primitiv din care derivă celelalte.

Și ca să terminăm odată cu citația textelor, să reproducem unul ultim, cel mai caracteristic în această privință: „Ceea ce ni se pare indiscutabil e că sentimentul organic (acela pe care animalul îl are despre corpul său și numai despre corpul său) se bucură în cea mai mare parte a animalității de o preponderență enormă; că ea merge în raport invers cu dezvoltarea psihică superioară, că pretutindeni și totdeauna această conștiință a organismului e baza pe care se formează individualitatea. Prin ea totul există, fără ea nu există nimic. Contrariu nici nu s-ar putea pricepe, căci nu oare prin organism ne vin impresiile exterioare, materia primă a oricărei vieți mentale; nu oare în organism sînt înscrise cu o solidaritate temeinică și sînt fixate prin ereditate instinctele, sentimentele, aptitudinile proprii fiecărei spețe?"[1]

Teoria lui Ribot, care făcea din totalul senzațiilor organice baza personalității, a avut răsunet. Ea s-a bucurat cîteva decenii de majoritatea sufragiilor savante. Aceasta desigur fiindcă cuprindea mult adevăr. Oricine poate observa că de la zi la zi eul nostru se schimbă după cum avem o stare organică bună sau rea. Bunele dispoziții, euforiile, bucuriile, ca și deprimările ori tristețile au la bază o digestie, o circulație ori o respirație normală sau anormală. O tensiune nervoasă puternică sub impresia alcoolului ne dă o personalitate exaltată și exuberantă. Oboseala, din contră, ne schimbă dispoziția în tristețe și amărăciune. Bolnavii ca și neurastenicii sînt pesimiști, văd viața în negru. Cutare agricultor ori militar viguros nu cunoaște, o clipă deprimarea. De-a lungul vieții organismul se schimbă. Atunci schimbăm și noi de individualitate, căci vîrsta nu e altceva decît o transformare de personalitate.

Și nici n-ar putea fi altfel. Singura condiție a unității noastre e complexul acela de senzații vagi pe care ni-l trimite corpul nostru, dar care păstrează veșnic aceeași tonalitate, aceeași savoare personală. Identitatea noastră primitivă nu poate ieși din altceva decît din deprinderea pe care ne-o formăm în raport cu senzațiile organice de un anumit specific, pe care le avem. Ecoul vag al tuturor modificărilor din corpul nostru, modificări care au totdeauna un ritm obișnuit, o deprindere permanentă de a funcționa la fel sau după o normă constantă, cunoscută nouă, ne dă sentimentul individualității noastre. N-avem de opus altceva lumii exterioare decît aceeași melodie organică, auzită de noi totdeauna la fel, fiindcă e rezultatul unui corp cu o anumită organizație biologică, cu o anumită lege de funcționare și acordare.

[1] Ch. Blondel, *La personnalité* în *Traité de psychologie* de G. Dumas, vol. II, p. 535.
[2] Th. Ribot, *Les maladies de la personnalité*, p. 96.

[1] Ribot, *op. cit.*, p. 31.

Totuși, astăzi, teoria lui Ribot, după care cenestezia e baza eului, ne poate apărea, din multe puncte de vedere, insuficientă.

Cenestezia nu poate forma ea singură începutul conștiinței de sine. Ideea de eu se afirmă prin opoziție contra unui non-eu. S-a definit realitatea, ceea ce *rezistă* eforturilor noastre. Ca să ne putem măsura și lua deci conștiință de noi, ne trebuie un obstacol exterior. Mă simt ceva propriu și ireductibil numai prin contrast cu ceea ce mă înconjoară și care e *altceva* decît mine. Îmi trebuie o serie de relații cu lumea exterioară din care să poată ieși acea comparație între ceea ce sînt și ceea ce nu sînt. Pentru ca să mă pot dezlipi din haosul inconjurător, sentimentul vital, organic, care-mi indică firul roș al identității și continuității mele, îi trebuie cadru și un mediu din care să se desprindă, după cum unui tablou, într-un muzeu, îi trebuie anumite condiții de lumină și de perspectivă ca să se poată evidenția. Conștiința de corpul nostru propriu, în care cenestezia nu determină decît o parte, are nevoie de o a doua condiție care e contactul cu realitatea exterioară, mediu de opoziție și rezistență. Nu ne putem defini decît *contra* lumii exterioare. Eul, oricît de primitiv, presupune o clasificație dual㠠: întîi corpul meu, indisolubil, cu toate că înecat în haosul extern și apoi acest haos amorf al fenomenelor din afară a căror rezistență voiesc s-o învinge.

Această afirmare prin contrast nu se poate face însă numai cu ajutorul senzațiilor organice. Mai trebuie ceva. Acel ceva sînt senzațiile de efort și mișcare, senzațiile musculare, kinestezice.

Orice mișcare implică doi termeni : un factor cauzal activ și o rezistență care i se opune. Maine de Biran, care a fost un precursor în multe capitole ale psihologiei moderne, a întrezărit cel dintîi rolul senzațiilor kinestezice în formația eului : „nu putem să ne cunoaștem ca persoană individuală fără să ne simțim cauze relative ale unor efecte sau mișcări produse de organism". Cabanis arăta și mai clar acest lucru, cînd scria că eul se achiziționează prin sentimentul efortului și că el e determinat exclusiv în voință.

Senzațiile de mișcare ne dau noțiunea de raport de la noi la lumea exterioară și acea caracterizare proprie în raport cu realitatea. Nu ne simțim bine corpul decît

atunci cînd se lovește de ceva.[1] D. C. Rădulescu-Motru rezumă perfect acest proces : „Înainte de a se opune subiectiv naturii, omul se opune ei prin atitudine corporală. În forma sa rudimentară, eul este simțirea mișcării corpului. Urmele acestei prime faze le avem mărturisite și azi în viața popoarelor sălbatece. Nimic nu ne face să pătrundem mai adînc în cunoașterea sufletului acestor popoare, decît studierea mișcărilor. Prin mișcări corporale sălbatecul comunică cu semenul său ; prin mișcări rituale se apără de spiritele rele ; prin mișcări de vrajă el are credința că schimbă cursul evenimentelor. Un om cult se reculege în fața divinității ; sălbatecul sare și se învîrtește pînă ce cade jos istovit. Această mare importanță pe care o au mișcările în viața sălbatecului vine din strînsa lor legătură cu proiectarea în afară a eului. Viața copilului, o reproducere a vieții filogenetice, confirmă de asemenea această ipoteză. Nimic nu-i este mai natural copilului decît supunerea subiectivității eului la atitudinea corpului. Fără această supunere nici n-ar putea să se joace ; și se știe cît de mare este rolul pe care îl are jocul în viața copilului. La copil, eul și simțirea atitudini corporale sînt aproape identice"[2].

Se poate considera astfel cenestezia ca cea mai rudimentară formă de eu, cu condiția ca să fie complectată cu senzațiile musculare, de mișcare și efort care ne pun în relații de contrast și opoziție cu ambianța. Senzațiile organice singure nu ne pot da conștiința de corp propriu, prima fază a formației personalității, faza în care organizația mentală poate fi foarte redusă.

Unii psihologi indică, ca un element special al personalității, simțul de prioritate, de achiziție, de posesiune, ceea ce am putea numi *meul* (le mien, der meine). Astfel Ch. Blondel, atunci cînd distinge diferitele forme ale personalității, pe lîngă «corps», «moi» și «je», distinge și «le mien»[3]. Credem că *meul* nu e altceva decît o dezvoltare a conștiinței de corp propriu. E extinderea ei în afară, la obiectele fizice, inanimate, dar indispensabile bunei funcționări a corpului nostru. Ele sînt o prelungire a organelor noastre. Dacă animalele au blană, oamenii

[1] Th. Lipps, *Einheiten und Relationen*, Bin., 1902.
[2] Rădulescu-Motru, *Curs de Psihologie*, p. 215.
[3] Ch. Blondel, *op. cit.*, p. 524.

au haine. Dar acestea au același rol, ne sînt tot așa de apropiate și în aceeași strictă dependență de viața noastră fiziologică. Instrumentele de lucru și tot materialul tehnic nu sînt decît o prelungire a brațelor. E știut că proprietatea la primitivi nu se întinde decît la lucrurile mobile de strictă necesitate. De asemeni în relațiile cu ființe vii. Copilul e viața mamei dusă mai departe.

Natural, acest sentiment se complică cu timpul. De la o simplă extensiune a sentimentului de corp propriu, prin abstracție, el poate deveni un sentiment de sine stătător. Dar pentru aceasta trebuie ca însăși ideea de personalitate să devie mai complexă.

2. Individuația. Primul stadiu al ideii de personalitate reiese din senzațiile organice, care ne dau impresia identității noastre fizice, și din cele kinestezice, care opun corpul nostru, prin mișcări, mediul[ui] exterior. Unele formează polul pozitiv al afirmației fizice, celelalte pe cel negativ. Amîndouă sînt însă experiențe interne.

Materialul necesar formației personalității poate fi luat nu numai din ceea ce se petrece înlăuntru nostru. Cînd percepția devine mai complexă, începe să deosebească, în realitatea exterioară, deosebiri caracteristice, trăsături specifice. Analiza începe să funcționeze. La sălbatec percepția e globala, amorfă. Atenția voluntară nu intervine ca să facă distincții și atunci percepția realității e un haos amorf, fără puncte distincte, fără calități speciale. Sălbatecul suportă pasiv tabloul exterior în mod integral. Cu încetul însă, atenția voluntară apare în percepție. Din cea ce se prezinta mai înainte într-un nedefinit amestec, încep să se taie porțiuni caracteristice, cu însușiri proprii ireductibile. Percepția efectuează o împărțire individualizată a universului. Aceasta are loc odată cu apariția percepției de spațiu. Putința așezării variate a lucrurilor în spațiu aduce și o caracterizare a lor. Prima operație e aceea de discriminare, de izolare a obiectelor deosebite de mediul general în care sînt înecate ; de a le așeza, cum spune W. James, unele alături de altele fără a le confunda.

Pentru ca discriminarea aceasta disociativă să poată funcționa, e nevoie ca obiectele să prezinte calități senzoriale puternice : de culoare, sunet etc... Ele trebuie să provoace procese nervoase diferite prin contrast, așa

cum se prezintă, de pildă, o dungă neagră pe o foaie albă, un zgomot într-o tăcere etc... E nevoie după aceea ca impresiile să se serieze succesiv. E mai ușor de înregistrat două sunete produse unul după altul, decît dacă sînt produse simultan. Astfel acea funcție de comparație, pe care Höffding o distinge în orice percepție, poate funcționa mai ușor stabilind deosebirile necesare. Ea poate da naștere unor *senzații de diferență.*

Afară de acesta, pentru a putea analiza elementele unui tot sintetic, e nevoie să le experimentăm în mod izolat sau în combinații diferite. Ca să întrebuințăm iarăși un exemplu oferit de W. James, „dacă toate obiectele umede ar fi reci și toate obiectele reci umede, cum am putea deosebi frigul de umiditate ?

Dacă toate lichidele ar fi transparente și toate solidele opace, ne-ar trebui multe secole ca să putem avea două cuvinte deosebite pentru a exprima transparența și starea lichidă“ [1].

Odată discriminarea făcută, e nevoie de o nouă regrupare a diferitelor senzații eterogene într-un singur obiect. Trebuie ca diferitele senzații de văz, de tact, de miros să fie grupate în același obiect. Ca să pot identifica un lucru, e necesar ca să-l învestesc numai pe el cu diferitele senzații pe care le capăt ; adică să adun relativ la acel obiect senzații oferite de organe deosebite.

Operația următoare constă în ceea ce numește W. James „exterioritatea obiectelor unele în raport cu altele“. Printre primele calități ale percepției spațiale e aceea de a așeza obiectele unele lîngă altele, dar nu unele peste altele, de a le ordona, de a le seria astfel, ca fiecare din ele să rămîie exterior celorlalte. Cînd voim să găsim un obiect printre altele similare, îl considerăm ca centrul unui grup de alte obiecte, care-l înconjură din toate părțile [2]. Astfel, încetul cu încetul, ajungem să putem localiza în mod precis obiectele, să le putem determina forma, aspectul, calitățile. Fiecare din ele devine, încetul cu încetul, ceva specific, individual. Percepția unui lucru neasimilabil celor care-l înconjură ne duce încetul cu încetul la percepția individualității. Ceea

[1] W. James, *Précis de Psychologie,* p. 325.

[2] Toate aceste operații sît descrise magistral de W. James, *op. cit.,* p. 448—454.

ce se întîmplă și cu distincția diferitelor persoane în mediul social.

Numim această operație mentală cu un termen medieval *individuație*. Am putut constata din observațiile introductive de ordin sociologic care au precedat această cercetare, că primitivii deosebesc cu greu noțiunea de persoană.

Același lucru trebuie remarcat și la copil și, putem adăuga, într-o anumită măsură, la fiecare din noi. Să ne închipuim o adunare, un congres ori o reunire mondenă în care percepem un grup de oameni pe care nu-i cunoaștem încă, despre care nu știm un detaliu biografic, despre care nu știm nici o trăsătură de caracter.

La început vom percepe o masă amorfă de ființe vii care se mișcă. Cu timpul însă, începem să deosebim costume diferite, pe urmă figuri mai caracteristice, altele mai banale, mai pe urmă, după ce cunoaștem mai bine pe fiecare, trăsături de caracter particulare, apucături, gesturi caracteristice care ne permit să asociem la un nume o anumită persoană. Vom distinge din grupul confuz, tăind diferiți indivizi, pe Petre, Paul, Alexandru etc., etc.

De fapt, individuația aceasta cu caracter social e tot o localizare spațială. Același proces ca și la obiecte : întîi, o discriminare bazată pe calități mai frapante, după aceasta, o grupare a diferitelor senzații în același individ, în fine, o așezare a persoanelor una alături de alta, una exterioară celeilalte, putînd astfel să le localizăm în spațiu.

Copilul procedează în modul acesta cînd distinge dintr-un grup persoanele izolate una de alta. Ca să putem avea o noțiune de personalitate, ne trebuie în primul rînd concursul percepției și al discriminației, care ne permite caracterizarea persoanelor cu care intrăm în relații și deosebirea lor de mediul socială. Prin această analiză perceptivă, nu facem altceva decît să divizăm grupul în diferite bucăți și să acordăm fiecărei bucăți o calitate și un nume.

Astfel, la ceea ce ne oferă experiența internă prin senzațiile organice se adaugă datele experienței externe procurate de percepția spațiului. Individuația. exprimă contribuția stadiului perceptiv la formarea ideii de personalitate.

Personajul sau autoportretul. Cu ajutorul funcțiilor superioare, ideea de personalitate cîștigă și ea în amploare. Percepția nu poate decît să distingă forme caracteristice în lumea înconjurătoare. Ea disociază ceea ce e contopit, indicînd puncte ireductibile în clar-obscurul înconjurător. Cînd la celelalte funcții sufletești se mai adaugă *credința* ca fenomen sufletesc dominant, individualitatea capătă un nou sprijin, o nouă contribuție. Se insistă destul de puțin în studiile psihologice asupra actului de credință. În schimb, în ultimul timp, psihiatrii au arătat rolul său imens în domeniul bolilor mentale.

Teoria lui Babinski, care arată că isteria nu e decît o boală a credinței, un acces pitiatic (de la πειθώ ἰαζός remediabil prin convingere), tinde să devie clasică. Multe din bolile mentale sînt asimilabile la tulburări ale actului de credință. Pierre Janet a arătat că ceea ce îi lipsește mai ales psihopatului e încrederea în realitate. „Funcția realului", credința supremă, aceea care organizează toată viața noastră mentală e deranjată la nevropați. Nu mai vorbim de importanța formidabilă a credinței în viața primitivului.

Cercetările lui Lévy-Brühl relativ la primitivi au arătat-o din belșug. Sălbatecul crede, nu judecă. Viața lui e exclusiv religioasă. Or e greu de conceput religie fără credință. Adevărul e că omenirea a trăit multă vreme avînd ca singură funcție mentală credința. Au trecut milenii pînă să apară gîndirea propriu-zisă. Dovada e că deprimații, nevropații își pierd întîi funcțiile mai serioase, mai recente și abia în urmă pe cel mai fundamentale, ancestrale. Credința se confundă cu însăși subiectivitatea noastră, cu atitudinea intimă, conservatoare a eului față de mediul ambiant. Ea e ipoteza primă pe care o zvîrlim asupra lumii exterioare, răsunetul, reacțiunea imediată a sufletului nostru în raport cu evenimentele și fără de care orice cunoștință e imposibilă. Rămîne ca abia mai pe urmă să verificăm prima ipoteză cu datele realității oferite de reprezentări. Fiindcă e vorba de o funcție așa de primitivă și de fundamentală, de aceea copilul e așa de credul. Tendința firească a fiecărui om e înspre afirmație. Însăși negația trebuie privită ca o credință afirmativă. Elanul vieții noastre sufletești tinde către creație, ori cel puțin către conservare.

Și aceste tendințe își găsesc realizarea lor numai în credință. Natural, vine după aceea confruntarea cu realitatea, din care reiese un compromis.

Cum se modifică ideea de individ sub presiunea credinței ? Pînă în faza perceptivă, a individuației externe, ceea ce se putea cunoaște era existența unor indivizi desprinși din masă.

Cînd apare credința se întîmplă următorul proces : unul din acești indivizi, detașați de grup, e identificat cu propria noastră persoană. Din diferiții indivizi pe care îi cunoaștem și care formează diferite personaje, cu biografii și caractere speciale, alegem unul, care trebuie să aibă misiunea specială de a ne reprezenta. În conștiința de sine intră totdeauna credința că reprezentăm un anume portret.

Orice proces mental se desfășură mai întîi în afară. Distingem acolo diferite personaje, pe seama cărora brodăm adevărate mituri. Petre e omul curajos, voinic, eroic. Paul e omul fricos, slab, laș. Cutare e tipul inteligent, vioi, vorbăreț. Celălalt e din contră monoton, taciturn, ursuz. Și așa mai departe. Din această cantitate de portrete, cred că unul din ele sînt eu. Și față de propria mea persoană, port atitudinea unui spectator față de un portret. Pentru mine nu sînt decît un personaj în care cred și despre ale cărui aptitudini nu mă îndoiesc, nu variez în încredere, nu schimb de atitudine.

Cînd zic : am încredere în mine, înseamnă că sînt convins de portretul pe care-l reprezint, de personajul care mă crede că sînt. Respect în mine un tip dat, după cum respect în fiecare din cunoscuți caracterul pe care i-l bănuiesc. Această funcție de a crea personaje din oamenii cu care intru în relație o aplic la mine și-mi creez o mască oarecare *în care-mi propun să cred.*

După care criterii și cum se alcătuiește acest personaj care cred că sînt eu ? Natural, aici intervine o serie de factori. În primul rînd, experiența mea internă, cenestezia. Sînt omul bine sau rău dispus, bolnav ori sănătos, violent ori flegmatic, după cum mă simt. Ceea ce influențează însă mai ales la creațiunea portretului pe care ni-l facem e ceea ce cred alții despre noi, ceea ce crede mediul social în care trăim. În primul rînd, *succesul* acțiunilor noastre, recompensa socială care le încoronează ne dă exuberanță ori deprimare, încredere ori

îndoială în noi. Sînt puține acțiuni care se fac fără gîndul unei aprecieri sociale. Orice facem se adresează în ultima instanță unui public, mai mare ori mai mic, după împrejurări. Credem încetul cu încetul despre noi ceea ce se crede că sîntem [1]. Anatole France povestește undeva despre un erou al său că a ajuns să-și schimbe temperamentul în urma ideii pe care și-a făcut-o lumea despre el. Anume, el poseda o pereche de superbe mustăți galice. Cum în credința populară bogăția mustăților apare în strînsă legătură cu aptitudinile sexuale, a început să circule o serie de zvonuri asupra asiduităților sale pe lîngă sexul frumos. Deși de fire potolită, el însuși a început să creadă cu timpul că are un temperament deosebit de senzual. Și de aici o serie de consecințe care i-au modificat cu totul personalitatea.

E adevărat că personajul care credem că sîntem variază după diferiții indivizi sau grupuri cu care sîntem în relație în societate. Astfel, W. James a putut spune că un om are atîtea euri sociale cîți indivizi cunoaște, care-și fac o anumită idee despre el.

Altfel ne purtăm cu copiii noștri, altfel cu subalternii, altfel cu camarazii, altfel cu amicii intimi. Un singur eu social are o importanță deosebită : e acela care ține seamă de ideea pe care și-o face de noi persoana iubită. Fiecare se preferă falsificat în bine și pentru nimic în lume n-ar strica o iluzie de acest fel.

În general, ceea ce ne interesază mai mult e opinia mediului social din care facem parte, cum se zice : „l'opinion de son monde". Îmbrăcăm în această privință o serie de *scheme* sociale de clasă, de profesie ori de club. „Un om privat poate părăsi un oraș atins de holeră : un preot sau un militar va considera această dezertiune ca incompatibilă cu onoarea sa. Onoarea unui soldat îi cere să se bată în duel în cutare circumstanță în care un civil poate să se eschiveze. Un judecător, un om de stat datoresc onoarei lor de a nu se amesteca în anumite afaceri de bani compatabile cu cinstea unui om privat. Nimic mai obișnuit decît de a auzi pe oameni deosebind diferitele lor euri sociale : «ca om am milă de d-ta, ca funcționar trebuie să-ți refuz orice milă» ; «ca politician pot vedea în el un aliat, ca om îl disprețuiesc» etc. etc.

[1] O. Külpe, *Vorlesungen über Psychologie,* 1920.

Ceea ce se numește «opinia clubului» e una din cele mai puternice forțe din viață. Hoțul nu trebuie să fure pe hoți ; jucătorul trebuie să plătească datoriile de joc, în timp ce nu plătește un ban din celelalte datorii. Peste tot și totdeauna codul onoarei, al «bunei societăți» a fost plin de prescripții relativ la «ceea ce se face» și la «ceea ce nu se face». [1] Din toate aceste scheme sociale ne alcătuim un portret pe care-l modelăm cît mai aproape de morala grupului din care facem parte. Th. Charlye a încercat să arăte în romanul său *Sartor Resartus* influența pe care o are haina asupra individualității noastre. Ar fi mai exact de spus uniforma. Un om îmbrăcat în militar ori preot capătă ceva din mentalitatea profesiei.

Autoportretul nu e însă exclusiv determinat de opinia socială. El e, mai degrabă, un compromis între aspirațiile egoismului nostru și corectivele pe care le aduce societatea. Astfel, se întîmplă de multe ori să plăzmuim despre noi un portret care nu ne seamănă, să ne închipuim altfel decît cum sîntem : Tipul clasic al iluziei exagerate despre sine e eroina lui Flaubert, M-me Bovary. Bazat pe acest caz, un filosof, Jules de Gaultier, a construit o întreagă doctrină numită *bovarysm.*

Această tendință e mai degrabă contrariul influenței sociale. E oarecum revanșa noastră personală, prin care căutăm să impunem mediului o altă părere decît aceea pe care o are despre noi. Bazat pe o iluzie asupra sa, iluzie care corespunde destul de vag realității, individul caută să o impuie societății. Autoportretul de data aceasta nu mai e furnizat de mediul social, ci e construit de imaginația individului și impus grupului.

Fiecare din noi se concepe de obicei altfel de cum este. În aceasta intră o perfectă credință. Nu e vorba aici de o anumită poză ori mască, care apare numai în fața societății pentru a-i da o altă idee despre noi și de a putea exploata mai tîrziu această minciună. Individul atins de bovarysm e sincer. Natural, există o mulțime de specii și de varietăți. Unul, încîntat de cutare model literar ori istoric, își preface într-atît conduita după model încît sfîrșește prin a crede el însuși în asemănarea sa perfectă cu acela pe care îl imită. Alții sînt constrînși de împrejurări să-și dea o altă personalitate. Figaro al

[1] W. James, *op. cit.*, p. 233.

lui Beaumarchais trebuia să facă veșnic pe clownul, deși fondul său era trist. „El rîdea ca să nu plîngă". La sfîrșit, crede și el că în fond e trist.

Bovarysmul poate fi moral : ne credem mai virtuoși decît sîntem ; estetic : ne credem mai talentați ; științific : ne credem mai aproape de adevăr decît sîntem. Alteori, ne acordăm calități fictive care ne schimbă complet atitudinea față de societate și viață. Snobismul, „filistinismul culturii", ne poate oferi un bogat material de iluzii de sine. Natural, bovarysmul variază cu temperamentele și cu imaginația. Cîteodată intervine și mediul geografic și poate chiar etnic. „Tartarin de Tarascon" e un sudic înflăcărat. În lumea spaniolă, cazurile de autoiluzionare sînt mai frecvente ca aiurea. „Don Quichote" e cel mai caracteristic caz de bovarysm înaintea lui M-me Bovary.

Trebuie însă să ne ferim de a crede că aceste cazuri nu reprezintă o expresie naturală a personalității, că n-ar fi altceva decît ficțiuni imaginative lipsite de bază reală. Orice autoiluzie are din contra un fundament natural. El * se bazează fie pe o serie de afinități naturale, fie pe dorințe refuzate, pe inhibiții repetate ale unor tendințe nesatisfăcute. Acel «refoulement» al lui Freud poate fi cauza multor schimbări de caracter. În orice caz, el e de cele mai multe ori începutul imaginației bovaristice.

În rezumat, fie sub forma schemelor sociale oferite de alții, fie sub forma închipuirii eronate pe care o avem despre noi, actul de credință din noi aderează la un portret, la un tip psihologic, pe care și-l apropie și prin care se crede definit. Pentru noi nu sîntem altceva decît un personaj ca oricare altul, văzut în afară, în cadrul social.

După aceste prime forme, ideea de personalitate va primi contribuția rațiunii și a sentimentelor superioare. În etapele viitoare, ea ne va apărea sub forma *eului, a individualității* și în fine *a personalității.* Aceste trei forme le vom studia în ultima parte a studiului nostru.

Eul. Pînă în acest stadiu, ideea de personalitate se formează în bună parte în afară de noi, fie prin ajutorul individuației perceptive care separă specific obiectele unele de altele, fie într-o fază ceva mai evoluată, prin contribuția mediului social care ne oferă despre noi un anume tip. Mulți oameni se opresc la acest stadiu. Ideea

* Ea (?) (n. ed.)

[pe care] o au despre ei e foarte puțin a lor. E oferită din afară. Ei trăiesc oarecum obiectiv, considerîndu-se ca un erou în arena vieții pe care o contemplă cu ochi preveniți. La alții, complicația vieții sufletești aduce un curios proces, destul de rar, ceea ce ne dovedește că e recent în istoria evoluției psihice.

În loc să se considere în afară, să se privească ca un personaj a cărui acțiune se desfășură în mediul exterior, ei introduc acest proces înlăuntrul conștiinței lor.

Se întîmplă atunci, acolo, o comedie mută, făcută numai dintr-un fel de mimică sufletească spiritualizată, un fel de parodie tăcută, menită să imite discret, numai pentru noi, gesturile, actele, intențiile pe care le desfășuram altădată în afară, în văzul tuturor.

Mulți psihologi au remarcat deja că, odată cu apariția limbajului, capacitatea de acțiune scade. Multe din actele noastre nu se mai produc efectiv. În locul gestului, punem vorba. Cutare plan nu mai e realizat, ci doar *povestit* nouă înșine, ca un simplu basm, în care credem. Și ori de cîte ori nu putem izbuti într-o aspirație, ne mulțumim să ne-o spunem, să facem proiecte în gînd, să repetăm interior ceea ce nu se poate face exterior. Substituirea limbajului acțiunii constituie una din marile evoluții ale vieții sufletești. Procesul nu se mărginește însă numai aici. În locul limbajului propriu-zis putem întrebuința *limbajul interior*. Imaginile se succed unele după altele potrivit logicii limbajului, adică logicii gramaticale. Variind, natural, după temperamente, la unii, viața interioară poate înlocui cu totul activitatea. Firile contemplative se vor mulțumi cu aceste manifestări interne. Din literatură, cunoaștem cazul exagerat pînă la tipic al unui Amiel ori Proust. Ceea ce se întîmplă excesiv la aceștia, se întîmplă, însă, într-o măsură mai mică, în orice individ evoluat sufletește. Introspecția e starea normală a oricărei complicații sufletești.

Dacă aplicăm aceste principii la ideea de personalitate, observăm imediat o transformare : *personajul* se transformă în *eu*, adică portretul acela social, printr-un proces de introversiune, de interiorizare, e deplasat din cadrul exterior în lumea internă a conștiinței. Ne simțim noi, nu prin ceea ce ne spun alții despre noi, ci prin ceea ce ajungem să credem noi înșine în urma observației interne.

Cine se gîndește însă la introspecție, la observație internă presupune doi membri, un observator și un observat. De fapt, și în stadiul anterior procesul era tot dublu : de o parte societatea, de cealaltă noi, de o parte portretul nostru observat în afară, de cealaltă noi, care-l remarcăm. Acum, rolul societății e luat de o parte a conștiinței noastre, printr-un proces de *dedublare* în actor și spectator.

Există un eu care privește și un alt eu care e privit. William James numește aceste două elemente de conștiință *„le je“* și *„le moi“*. Limba noastră nu se potrivește la o astfel de diferențiere, cei doi termeni fiind intraductibili. Îi putem, totuși, numi *„eul subiect“* și *„eul obiect“*.

Dedublarea aceasta dovedește încăodată că primele înfiripări ale ideii de personalitate s-au afectuat mai întîi în afară. Ierarhia între eurile obiect și subiect nu face decît să imite ceea ce s-a întîmplat mai întîi în viața socială.

În stadiul acesta putem așeza și bolile care constau dintr-o multiplicare a personalității. Cazurile, așa de cunoscute azi, de personalități alternante ori simulante ale unei Felida Azam, sau cele descrise de Morton Prince sau Pierre Janet nu s-ar concepe într-un stadiu mai primitiv al personalității. Ne trebuie diferențierea „eu subiect“ și „eu obiect“ ca să poată apărea, în momentele de disoluție, divizarea sufletească în mai multe personalități. În faza cenesteziei ori a personajului, n-ar putea să aibă loc un asemenea proces.

Interiorizarea sau dedublarea nu ajung ca să constituie complet eul. Mai trebuie încă ceva, mai trebuie un anume *sentiment de identitate* în „eul subiect“. De la Kant, care a apăsat în mod special asupra identității eului, simțul comun admite necontrolat acest postulat.[1]

Ca să am ideea de eu propriu, îmi trebuie ca cel care am fost ieri să fie același cu cel care sînt astăzi. Trebuie ca toate variațiile pe care le suport din relațiile cu mediul să fie superficiale și sub ele să rămîie un fond statornic, neschimbat. Se petrec pe urmă, în sufletul nostru,

[1] Vezi pentru teoriile mai noi : Kafka, *Versuch einer Kritischen Darstellung der neurer Anschaungen über das Ichproblem, Arhiv f. die gesamte Psychologie,* 1910.

ACADEMIA
BIBLIOTECA

lacune. De pildă, somnul. Cel care sînt în momentul dinaintea somnului și cel care sînt atunci cînd mă trezesc după somn e aceeași persoană. Și totuși viața sufletească a fost întreruptă. Ceea ce mă repune exact în același punct unde eram în momentul întreruperii vieții sufletești e memoria. De fapt, eul nu e decît totalitatea experiențelor mele, adică tot *trecutul* meu. Bergson are dreptate că nimic din ce înregistrăm nu se pierde și că purtăm cu noi toată greutatea trecutului. Eul muribunzilor ne dovedește perfect aceasta. Mulți indivizi, în momentul cînd viața le e amenințată, cînd speranța nu mai e îndreptată către viitor, privirea lor se întoarce în urmă, rememorînd cu viteză fazele principale ale vieții lor [1]. Lucrul a fost remarcat, după cum se știe, la cei în pericol de a se îneca.

Se poate spune astfel că eul își trage realitatea din trecut și că e o chestie de memorie. Despre oamenii care n-au memorie afectivă, adică care nu sînt capabili să-și amintească un sentiment trecut, se zice în mod popular că n-au caracter. Și lucrul e drept. Fără memorie e greu de păstrat unitatea noastră sufletească.

Memoria nu e suficientă însă ca să determine ea singură eul. Mai trebuie concursul judecății, al *raționamentului*. Unificarea eului, care e caracterul său principal, nu e oferită de către o judecată de identitate.

Această concluzie a propriei noastre identități ne e oferită în primul rînd în mod vag de cenestezie. Căpătăm astfel un sentiment de intimitate, de căldură, pentru toate actele noastre sufletești, pe care le distingem pe această bază de actele sufletești ale altora. „Orice gîndire, spune W. James, are privilegiul de a distinge, printre celelalte gîndiri pe care le poate cunoaște, pe acelea care aparțin aceluiași eu, de acelea care nu-i aparțin. Primele au o căldură și o intimitate pe care nu o au cele de al doilea. Datorită acestui criteriu de apropiere, eul de ieri poate lua corp și poate fi judecat *identic* eului care formulează, astăzi, această judecată de identitate. Orice reprezentare *trecută* se va bucura de această căldură și intimitate caracteristică eului prezent... Astfel într-o turmă, adăpostită pe iarnă într-o cîmpie, proprietarul revenit în primăvară distinge și adună toate vitele pe care găsește pecetea sa.

[1] Egger, *Le moi des mourants, Revue philosophique*, 1896.

Oricît le-aș cunoaște de bine, experiențele altuia nu pot prezenta niciodată această pecete particulară. De aceea Petre, sculîndu-se dimineață în același pat cu Paul și aducîndu-și aminte ceea ce aveau amîndoi în minte înainte de a adormi, recunoaște și își apropie ca ale lui, ideile «calde» pe care nu le confundă niciodată cu ideile «reci» ale lui Paul și a căror proprietate o lăsă acestuia" [1].

Sentimentul de intimitate descris așa de magistral de James nu ne dă însă cheia completă a identității eului. Conștiința acestei identități e opera unui raționament. De fapt, fiecare din noi se schimbă în permanență. Ieri eram obosit și înfometat, azi sînt odihnit și sătul ; ieri eram trist, azi sînt vesel. Identitatea mea e deci relativă. Conținutul sufletesc se schimbă de la un moment la altul.

Totuși, găsim în sufletul nostru lucruri stabile. De pildă, sexul, profesia, numele meu sînt azi aceleași ca și ieri. Pe urmă, chiar cînd există o deosebire între două stări sufletești succesive, trecerea e gradată. O anumită continuitate le leagă în mod lent și pe nesimțite. Aceasta formează premisa de la care pornim și căreia îi subsemnăm * printr-un silogism celelalte acte sufletești stabilind identitatea eului.

În afară de aceasta, dacă nu există în noi o identitate materială, *substanțială*, căci ceea ce am fost ieri nu mai sîntem astăzi, există totuși o identitate formală *funcțională*, cum o numește W. James. Iată despre ce e vorba. Un exemplu ne va lămuri. Cutare obiect pe care l-am cumpărat, o masă de pildă, și-a pierdut prin uzaj aproape toate părțile care-l compuneau, care au fost înlocuite cu altele. Cînd i s-au rupt picioarele, i s-au pus altele nouă. Pe urmă a venit rîndul feței etc.. Nimic din masa veche n-a mai rămas. Identitatea materială nu mai există. Totuși masa nouă e la fel cu cea veche și mai ales *întrebuințarea* ei e aceeași. Eul nostru de asemeni se schimbă, dar, în același timp, rămîne neschimbat. Ceea ce variază sînt obiectele propriu-zise ale percepției, însă atitudinea noastră față de ele e totdeauna aceeași. „Nu există nici o identitate substanțială între stările de

[1] W. James, *op. cit.*, p. 259, 263, 264.

* Probabil : subsumăm (n. ed.)

suflet de ieri și cele de azi : cele de ieri sînt irevocabil moarte cînd apar cele de azi. Dar toate stările de suflet prezintă o identitate funcțională, pentru că conștiința de ieri și cea de azi percep aceleași obiecte și, cum însuși eul trecut e unul din aceste obiecte, și conștiința de ieri și cea de azi îl tratează la fel, adică îl primesc, îl consideră ca «al meu» și îl opun în această calitate tuturor celorlalte obiecte de experiență".

Astfel eul trebuie considerat ca o apariție legată de funcția memoriei, dar mai ales a raționamentului. Această formă de personalitate unifică pentru prima oară într-un sistem atitudinea sufletească a omului față de ambianță, și creează viața interioară cu toate complicațiile ei. Formele de personalitate care vor urma vor fi altoite pe acest fond de interioritate și nu vor fi decît perfecționări ale acestuia.

Individualitatea. Incorporarea trecutului printr-un act de memorie la preocupările prezentului presupune o sinteză mentală. De la cercetările lui Pierre Janet, știm însă că o sinteză sufletească nu e posibilă fără un anumit grad de *tensiune* sufletească. Un deprimat nu e capabil de această unitate psihică în timp, care e o persoană. „Etre une personne, cela, jusqu'à un certain point, use". Un om obosit sufletește nu poate deveni o individualitate. Anarhia sa psihică se evidențiază prin lipsa de caracter unitar al eului. Bergson a insistat mai mult ca oricine asupra necesității tensiunii sufletești în condiționarea individualității. „Tensiunea personalității, care se confundă cu durata sa vie, constă într-o menținere a acestei durate, adică într-o sinteză a trecutului cu prezentul, într-o încorporare a trecutului la conștiință, în alegerea și utilizarea amintirilor. Dacă slăbiciunea subiectului nu-i mai permite sforțarea sau tensiunea necesară, două cazuri se pot prezenta : sau trecutul nu va mai răspunde la chemarea sa, sau trecutul, nemaiputînd nutri prezentul, nu va mai orienta persoana în drumul ei către viitor". [1]

Astel pentru a fi o individualitate trebuie ca evoluția noastră sufletească să ajungă la gradul de viață interioară, de memorie, de raționament necesar eului și descrise mai sus. Dar aceasta nu e de ajuns. Îi mai trebuie

[1] A. Thibaudet, *Le bergsonisme*, tome I, p. 75—76.

în plus un anumit grad de tensiune sufletească, o putință de energie psihică care, debordînd cadrele trecutului și ale prezentului, să radieze către *viitor*.

În adevăr, dacă eul era un rezultat al unității în trecut, individualitatea e o proiecție către viitor. Chiar după simțul comun această noțiune presupune energie, temeritate, curaj. O individualitate e manifestarea unei forțe care rupe zăgazul convențiilor și al legilor, care se îndreaptă către făurirea unui destin ce-i aparține exclusiv. Emerson definește foarte bine individualitatea : „o rezervă de forță care acționează prin simpla ei prezență". Privirile nu mai sînt îndreptate în trecut, unitatea persoanei nu mai reiese din *amintiri*, ci din planuri și *aspirații*. E natural ca o rezervă de forță să se proiecteze înainte. În tinerețe, cînd disponibilitățile nervoase sînt maxime, atunci nu trăim decît din proiecte și speranțe.

Marii cuceritori, temerarii politici, conquistadorii de toate felurile, aventurierii, cu un cuvînt toate speciile de energii, nu trăiesc decît în contemplarea zilei de mîine. Trecutul li se pare palid, mort, ca orice obiect de muzeu. Unitatea lor sufletească e înainte, nu înapoi. Dar nu numai pentru aceștia. Pentru fiecare din noi, lucrul se întîmplă la fel. „Să ne privim trăind un moment. Trăim numai pentru mîine, dar nu numai pentru acel mîine apropiat, dar pentru ansamblul acela ilimitat de «mîine» care urmează. Direcții se desenează, atitudini se schițează, euri virtuale devin posibile, ale căror suple și multiple disponibilități ne apar mai mult ca ale noastre decît invariabila rigiditate a determinărilor noastre anterioare". [1]

Ceea ce caracterizează, astfel, individualitatea e *voința reflectată*, e conștiința energiei, canalizarea tensiunii și a forței sufletești pe un drum propriu, dominarea acestei excursii psihice printr-un plan dinainte conceput și conștient realizat. Pentru unitatea în trecut a eului erau de ajuns memoria și raționamentul. Pentru unitatea în viitor a individualității e necesară voința reflexivă.

Din această desfășurare premeditată de forță, care se cheamă individualitate, decurg natural o serie de sen-

[1] Blondel, *op. cit.*, p. 551.

timente. Ele sînt oarecum ca un fel de termometru moral al bunei ori relei funcționări a individualității. Ceea ce face ca intențiile ori opera individualității să capete o sancțiune obiectivă e societatea. În sociologia sa, Durkheim a arătat că legătura esențială a fiecărui individ cu societatea stă în sancțiunea pe care aceasta o exercită asupra indivizilor. Natural, în primul rînd sancțiuni negative, penale : acelea care pedepsesc orice abatere de la regula socială, de la conformismul de valori pe care-l respectă grupul întreg. Numai prin crearea unei uniformități de acțiuni, asigurată de sancțiuni, e posibilă viața în comun.

Dar societatea nu are numai rolul de jandarm. Dacă știe să pedepsească, ea știe deasemenea să și recompenseze. Ea acordă celor care contribuiesc la consolidarea solidarității sociale o serie de merite, de premii. Individualitatea noastră nu poate căpăta o desfășurare normală, decît dacă capătă aprobare din mediul social. *Succesul* e o condiție esențială a dezvoltării personalității, a dezvoltării acelui optimism intim în forțele și capacitățile noastre. O cădere de la examen, un insucces al unei opere, o cădere la alegeri ne face să ne îndoim de meritele noastre proprii, fiindcă societatea s-a îndoit înaintea noastră. Invers, un premiu, o laudă, un succes ne poate stimula încrederea în noi, dîndu-ne o bună opinie asupra noastră, chiar dacă mai înainte aveam una mediocră. Din aprobarea ori dezaprobarea socială reies sentimentele de îndrăzneală și respectiv de deprimare ori dezolare, de orgoliu, vanitate, dar și de umilință, modestie, timiditate. „Un om a cărui personalitate strălucește de departe, a cărui putere ignorează insuccesele, care are amici, situație, reputație, avere, nu e expus la dezamăgirile și îndoielile morbide ale copilăriei sale... Din contra, acela care a grămădit gafe peste gafe, ale cărui insuccese îl țin la poalele dealului înglodat într-o viață mediocră, va fi prada naturală a mefienței bolnăvicioase de sine și se va abține de la toate întreprinderile, de altfel, proporționate forțelor sale. Satisfacția și rușinea de sine... au fiecare expresia lor fiziognomică. Inervația mușchilor extensori, ochiul strălucitor și larg deschis, mersul ușor și elastic, nările dilatate, un surîs special, toate acestea tradează o mulțumire de sine. Se găsesc toate aceste semne la un loc, cu un relief extra-

ordinar, în spitalele de nebuni, unde se găsesc totdeauna nebuni din orgoliu...

Tot în aceste case dezolate se găsesc și tipurile fiziognomice opuse, la oamenii convinși că au comis «păcate fără iertare» și care se cred iremediabil condamnați : ei se ascund prin colțuri, stau îndoiți, apăsați, se strecoară în ascuns în locuri obscure, și sînt incapabili să vorbească cu voce tare sau să te privească în ochi.“ [1]

Cînd sancțiunea socială nu intervine negativ, pornirea naturală a fiecărui om e către afirmarea de sine, către dezvoltarea în afară a energiei sale. În primul rînd, în mod fizic. Căutarea puterii, a ascendentului sub orice formă e fireasca dezvoltare a individualității la oricine. Voința către putere nu e un paradox creat de fantezia lui Nietzsche. E o realitate umilă, banală pe care o găsim la orice început de individualitate. În primul rînd, nevoia de dominație în toate cercurile : în familie, în amiciție, în politică. De la marele tiran pînă la micul politician de provincie se evidențiază aceeași tendință către dominație. Pe urmă, puterea economică, în care trebuie să amintim spre primul plan instinctul de proprietate. Proprietatea nu e decît o prezumție de putere, o forță virtuală. Pe ea se sprijină nevoia de expansiune a individului. În ea sînt obiectivate aspirațiile de lărgire ale individualității. [2] Simțul de proprietate se evidențiază încă din viața copilului. Viața socială îl perfecționează mai tîrziu.

Nu trebuie să uităm, în această privință, nevoia de stimă socială, necesitatea pe care o simte oricine de a fi considerat, remarcat sau admirat, de a fi „cunoscut“ de toată lumea, de a face să se vorbească de noi, de a căpăta atenția persoanelor eminente.

„Natural, preferințele noastre se îndreaptă către amicii distinși : Thackeray întreabă undeva pe cetitorii săi dacă n-ar fi încîntați să fie văzuți scoborînd Pall-Mall cu un duce la fiecare braț. În lipsa amiciției ducilor, mulți se mulțumesc astăzi cu foarte puțin : există astăzi o mare categorie de oameni care ard de dorința de a-și vedea numele scris în jurnal, în orice rubrică ar

[1] W. James, *op. cit.*, p. 235—236.

[2] Asupra formelor de putere : Vierkandt, *Gesellschaftslehre*, p. 64—65 ; Mac Dougall, *Social psychology*, p. 192.

fi : „sosiri și plecări", „mondanități", „interviuri", chiar la rubrica „indiscreții și scandaluri", în lipsă de altceva. Cazul lui Guiteau, asasinul lui Garfield, arată pînă unde poate merge, cînd devine morbidă, această sete de a-și vede numele imprimat.

Întreg orizontul mental al acestui nenorocit se limita la jurnale și în rugăciunea pe care a făcut-o pe eșafod, aceste cuvinte între toate îi veneau din inimă : „Presa acestei țări are de regulat o grea socoteală, cu tine, Doamne !" [1]

Societatea oferă astfel condiționarea indispensabilă dezvoltării individulaității. Prin barierele pe care le pune ori prin stimulentele sucesului și ale aprobării, ea poate opri ori excita tensiunea sufletească care formulează speranțe către viitor. Ori de cîte ori găsește un mediu favorabil, individualitatea, se amplifică.

Ea tinde astfel să transforme la rîndul ei ambianța care a creat-o. Determinată de societate, ea își propune mai în urmă să determine ea societatea. Ajunsă în plină expansiune, ea tinde să transforme mediul după ea, în loc să se adapteze acestuia. Dar cu aceasta ajungem la ultima fază a evoluției individului, la personalitate.

Personalitatea. Se identifică, de obicei, noțiunea de individualitate cu cea de personalitate. Și există totuși o remarcabilă diferență.

1. *Ideea de valoare.* Cea dintîi e expresia voinței în lupta cu mediul exterior, e un fenomen psihologic natural pe care îl întîlnim încă de la aurora civilizațiilor. Personalitatea, din contră e un concept recent, fruct al culturii moderne. Nu găsim această noțiune decît la puține persoane, la cele mai dezvoltate sufletește. Personalitatea nu e o stare sufletească complet asimilată de genul omenesc, fiindcă n-are pînă acum rangul unui simplu fenomen psihic natural. Ea rămîne o valoare morală și artistică, un deziderat etic sau estetic, pe care mulți își propun să-l ajungă și puțini îl ajung în adevăr. Renașterea reluînd tradiția elenă a accentuat mai mult *ideea de valoare* pe care trebuie s-o conțină personalitatea. J. Burckardt ne-a descris în termeni pregnanți prețul acestei idei în Italia Renașterii. Dezvoltarea interioară a individualismului a adus o serie de doctrine juridice și economice care au făcut posibil dreptul natural, liberalismul, dar mai ales doctrina aceea a autonomiei și valorii personalității anunțată de Kant, după care fiecare din membrii societății trebuie considerat de ceilalți membri nu ca un mijloc, ci ca un scop. Se acordă persoanei omenești o *valoare intrinsecă numai prin faptul că se deosebește de celelalte.* Deosebirea individuală devine astfel o valoare.

După Kant, toate doctrinele etnice au indicat ca o supremă datorie regula „Caută să devii o personalitate", iar pedagogia se muncește să înfiltreze în mentalitatea copilului, încă de la primele faze, această dorință. Afirmarea unui punct de vedere independent și personal în orice atitudine din viață a ajuns astăzi pentru oricine o simplă chestie de demnitate și de decență socială. [1]

Astfel deosebirea între individualitate și personalitate e aceeași ca dintre o judecată de valoare și una de realitate. Prima se constată ca o simplă existență, pe cea de a doua o apreciem, o cîntărim și ajungem pe urmă la concluzia că e un ideal care trebuie ajuns. Dar ceea ce azi e un ideal pentru o elită, mîine poate deveni o realitate pentru mulțime. Cînd evoluția individului va depăși faza personalității, aceeasta va deveni, ca și individualitatea, simpla constatare a unui fapt sufletesc.

2. *Originalitatea.* Semnificația personalității nu e numai morală. Trebuie să adăugăm punctul de vedere artistic. Specificul, originalul erau în faza anterioară caractere mai mult ori mai puțin indispensabile individualității. Cu progresul mentalității artistice, în care inéditul și noutatea joacă primul rol, personalitatea și-a căpătat un nou atribut. Rolul modelor și al snobismului a contribuit cu mult la răspîndirea acestui punct de vedere. Oamenii care gîndesc artistic vor să realizeze în viață un specimen de personalitate complet ireductibil altora. De aici o anumită estetică a personalității care constă în a purta cutare costum bizar, în a căuta gesturi rare și cu-

[1] W. James, *op. cit ;* Storch, *Zur Psyhologie und Pathologie des Selbstwerterlebens* în *Archiv f. die ges. Psyhologie,* Bd. 37, p. 113.

[1] Müller Freienfels, *Philosophie der Individualität, Lpz.,* 1923 ; W. Dilthey, *Beiträge zum Studium der Individualität,* 1896 ; E. Spranger, *Lebensformen,* Halle, 1921.

rioase, atitudini stranii, în fine, de multe ori, de a face dovada unui caracter neașteptat, greu de ghicit și prevăzut în surprizele pe care le poate aduce. Biografiile romanticilor în genul Byron ori Baudelaire sînt pline de detalii picante în acest sens. Regula de viață „épatons le bourgeois" a unui Flaubert ori Théophile Gauthier a găsit mai mulți aderenți decît se crede. Nevoia de a produce consternare, mirare, furia ineditului în gesturi și în viață a devenit o preocupare destul de generală. De aici o întreagă formă a civilizației moderne : *cabotinajul*. Firește un cabotin n-are o personalitate proprie fiindcă are una de împrumut.

Cum se zice, el trăiește „à l'instar des autres" Își compune un model straniu pe care-l reproduce cu mai multă ori mai puțină fidelitate. Cabotinajul înseamnă, desigur, decadența personalității. El nu e mai puțin caracteristic însă pentru faza actuală a evoluției individuale, după cum o boală mentală ne poate face să înțelegem și mai bine realitatea fenomenului normal. Dacă nu-și poate crea o personalitate în adevăr originală, cabotinul se mulțumește să mimeze, ca și cum le-ar simți, bizareriile altora. Nevoia de originalitate cu orice preț împinge astfel la falsificare. Dar din această minciună a caracterului modern putem înțelege mai bine influența punctului de vedere artistic asupra conduitei contemporane.

Aceeași influență se poate vedea și din aspectul negativ al problemei : oroarea de mediu, de normal, de obișnuit. Mentalitatea clasică își făcea o mîndrie să descrie caractere general omenești, tipuri abstracte fără indicații speciale de timp și loc. Arta modernă, din contra, caută peste tot individualul, concretul, specificul. Din artă, această preocupare a trecut și în viață, deocamdată la un număr restrîns de indivizi, mai tîrziu la un număr din ce în ce mai mare.

Recența sentimentului de specifitate se poate vedea în cazurile de depersonalizare. Sentimentul de identitate se menține fiindcă bolnavii, comparîndu-și veșnic eul de azi celui de ieri, manifestă continuitatea vieții lor psihice. Totuși stările lor de personalitate sînt schimbate. Ceea ce dispare în caz de boală întîi sînt stările fragile, nefixate încă bine. Sentimentul de specificitate, ultimul achiziționat, dispare cel dintîi.

3. Complexitatea. Deviza moralei ca și a pedagogiei contemporane fiind cultul personalității, e firesc ca grija cea dintîi să fie dezvoltarea ei cît mai largă, cît mai simplă. Încă din morala lui Aristot vedem că se recomanda cultivarea armonică a tuturor facultăților, dezvoltarea completă a tuturor aptitudinilor. Omul modern vrea să fie complet. Și cu cît specializarea crește în unele domenii, cu atît nevoia de a înțelege integral viața se face mai simțită. Educația de azi, cel puțin în prima ei parte, vrea să stimuleze în mod egal toate posibilitățile copilului.

În același timp, societatea în care trăiește omul modern nu mai e așa de omogenă. O serie de diferențieri au adus în sînul unui grup mai mare o mulțime de grupuri mai mici. Individul modern face parte din o mulțime de societăți deodată : dintr-un club, dintr-o societate comercială, dintr-o patrie, un partid politic, o clasă etc., etc. Adaptările succesive la atîtea societăți îi dau o specială complexitate. Personalitatea se umple, se hipertrofiază cu o mulțime de note particulare. Ea închide într-însa o imensă variație de aspecte. Pe de altă parte, cum am arătat altădată [1], complexitatea e mediul cel mai propriu în care apare ideea de timp, de succesiune, de viteză. Un om cu multe preocupări nu poate acorda fiecăreia decît cîteva minute.

În sufletul lui, trebuie să facă parte, rînd pe rînd, fiecărui element care cere să intre în conștiință.

Într-o astfel de conștiință, la poarta căreia bat veșnic noi musafiri, vizitele nu pot dura prea mult. E ca o cameră de audiențe în care fiecare are dreptul la o scurtă convorbire. De aici mobilitatea sufletului contemporan, în care se oglindește febrilitatea zilei. Complexitate și mobilitate sînt două fenomene care se condiționează reciproc.

Criza individualismului modern, de care vorbeam la începutul acestui studiu, criză vizibilă deocamdată în literatură, nu are altă cauză. Un suflet complex, și deci veșnic mobil nu poate fi un suflet unitar. Tăria unui caracter stă în simplitatea lui. Acesta a fost caracterul roman simplu și unitar. Caracterul modern e șovăitor

[1] Vezi mai departe studiul : ***Ideea de timp în conștiința modernă***. (Este reprodus în vol. 7 — n.ed.)

fiind complicat. Orice hotărîre trebuie să ție seamă de o sumă de factori adesea contradictorii. De îndată ce i se mai adaugă însă și alte elemente, unitatea e compromisă. Contradicția, dualismul simultan exprimat după Dostoievski de Marcel Proust ori André Gide își are explicația astfel în însăși evoluția modernă a personalității, în caracterul ei complex.

Cu siguranță criza aceasta nu poate fi decît un provizorat. Ea se va soluționa într-un fel sau altul. Directivele către care se îndreaptă însă evoluția sufletească sînt greu de ghicit de pe acum.

Ceea ce am voit să indicăm în studiul de față a fost ideea că noțiunea de persoană are o istorie. Criza modernă e condiționată de o serie de fenomene anterioare cu rădăcini puternice în trecutul psihismului nostru.

Personalitatea nu a apărut încă de la începutul vieții sufletești. Ea s-a format de la simplu la complex utilizînd pe rînd toate facultățile pe măsură ce apăreau : la început sentimentul organic, pe urmă percepția, apoi credința, în fine raționamentul și voința.

Etapele parcurse s-au format cu încetineala straturilor geologice. Cu toată viața lor milenară, vechile forme de personalitate subsistă determinînd și azi, bineînțeles numai în parte, fenomenele vieții sufletești individuale.

Astfel, pentru a pricepe criza individualismului modern, cea mai indicată prefață de cetit e geneza îndepărtată a noțiunii de individ. Drept o astfel de prefață am prezintat și acest studiu introductiv.

PSIHOLOGIE ȘI SOCIOLOGIE

În altă parte, arătăm în treacăt necesitatea pentru psiholog de a recurge veșnic, în explicațiile sale, la studiile sociologice.

A fost o fază cînd toate științele plecau de la un punct de vedere strict individualist. Omul era considerat ca o apariție solidară, care poate fi studiată în sine, independent de orice relații cu alții. Această fază a științei descria știința abstractă a unui Robinson, izolat în insula sa. Așa s-a întîmplat cu economia politică a lui „homo economicus". Așa se întîmplă azi încă cu psihologia.

Omul a trăit însă totdeauna în societate. Nu avem încă nici o mărturie istorică, nici o relație etnografică, care să ne arate oameni izolați. Dar dacă omul se naște și trăiește în societate, e firesc ca toate facultățile sale să ia forma acesteia, să se plămădească genetic sub influența colectivă. Aceste adevăruri, care par banale, au fost tîrziu recunoscute. Eliminarea elementului social din cele mai multe acte sufletești poate să aducă grave inconveniente. Există desigur o parte a fenomenelor sufletești care n-au nimic social în ele. Sînt actele psihice inferioare, cele legate de construcția noastră fiziologică. De asemenea studiul senzației se poate dispensa de astfel de considerații. Cu cît urcăm însă în scara complexității spirituale, aportul social ne apare evident. Cea mai mare parte din facultățile de cunoaștere sînt ieșite din relații cu mediul cosmic pe de o parte, cu mediul social pe de alta. Influențele membrilor grupului se împletesc reciproc, se condiționează una pe alta. Aceste considerații banale trebuie să ne facă să înțelegem că *psihologia robinsoniană* e o pură abstracție.

Elementul social în psihologie se poate ușor distinge din două serii de fapte. Întîi, din influența indivizilor unul asupra altuia, al doilea, din influența societății întregi asupra individului.

Cel dintîi punct de vedere formează ceea ce se numește, de la Tarde încoace, interpsihologie. E vorba de contagiunile mentale de tot felul, de sugestie, de imitație. Influența unui individ asupra celuilalt poate să intervie și sub formă de demonstrație, convingere (persuasiune), revelație, sugestie. Ea poate fi inconștientă, ori conștientă, intelectuală, sentimentală ori motrice.

Acestea însă sînt cazuri speciale. Ele ar putea forma un capitol aparte în psihologie, care s-ar ocupa special de ele. Nu ar fi nevoie de o metodă întreagă de determinare.

Cînd e vorba însă de influența întregii societăți asupra psihologiei individuale, de pecetea colectivității în structura noastră sufletească, atunci punctul de vedere sociologic devine o metodă indispensabilă. În acest caz, individul suportă inconștient și fără voia lui caracterul colectivității din care face parte. Facultățile sale mentale se modelează după influențe, care se exercită de la exterior la interior, care transformă pasta prealabilă a

simțurilor sale în materie socială. Individul e muiat în societate ca într-o baie. Aceasta îl înconjură din toate părțile și în toate momentele. După cum nu poate scăpa de legile gravitației, tot așa nu poate evita influența fatală a societății.

De cînd Durkheim a dovedit filosoficește existența „reprezentărilor colective" și Lévy-Brühl le-a examinat empiric în societățile inferioare din Australia centrală, acest fapt ni se pare evident. Teoria cunoașterii trebuie să înscrie printre capitolele sale unul social. Grupul social creează un etalon de valori, de credințe, de datine concretizate prin reprezentări colective, pe care individul le primește gata făcute, fără să lucreze la elaborarea lor. Majoritatea credințelor, în special cele religioase, morale, chiar cosmice sînt produsul mediului, nu al nostru. Același lucru trebuie de spus despre limbaj. Învățăm încă de mici, prin imitație ori constrîngere, noțiuni și simboluri care sînt create de strămoșii noștri și la care contribuția noastră e minimă. A. Meillet, într-un memoriu publicat în *Année sociologique,* a arătat că cea mai mare parte din transformările semantice sînt datorite influenței sociale a grupului.

De fapt, puține fapte sufletești scapă acestei influențe. Am arătat în o serie de articole, publicate anterior, cum conștiința e un instrument, prin definiție, colectiv. Fără un grup de simboluri obiective, în care conștiința se definește pe sine, e greu de conceput relațiuni cu ceilalți membri ai colectivității. E de asemeni o banalitate să mai amintim că eul și noțiunea de individualitate nu sînt decît un anumit corolar al diferențierii sociale.

Chiar unele acte care păreau pînă acum exclusiv individuale sînt susceptibile azi de o analiză sociologică. Durkheim și Mauss au arătat că la originea ideii de timp nu e numai un ritm al cenesteziei, ci mai ales o regulă socială de împărțire a duratei, în zile faste și nefaste, cu alte cuvinte în călindar. Ideea de spațiu e bazată în bună parte pe măsurătorile de teren între clanuri. Însăși voința a căpătat o interpretare sociologică. Ch. Blondel, într-un studiu din *Journal de Psychologie,* iulie 1920 : *La volonté, essai d'interprétation sociologique,* a arătat că în momentul deliberării, înainte de a lua o hotărîre, ceea ce intervine ca determinant sînt regulile și sancțiunile sociale. Ne conformăm acțiunea după aceea a celorlalți

membri ai societății, luînd de obicei ca model un tip sau mai multe pe care le imităm. Acum vine și rîndul memoriei. Într-o lucrare recentă, M. Halbwachs : *Les cadres sociaux de la mémoire* a arătat cît datorește memoria societății.

Sentimentele, pe care, de obicei, le credem în intimă legătură cu natura personală a fiecăruia, sînt transformate și ele de acțiunea colectivității. La bază, găsim desigur impulsii biologice, derivații ale instinctelor de nutriție, de conservare, de reproducere. Deasupra acestora însă s-a așezat un bogat strat de aporturi sociale.

De pildă, instinctul de nutriție. La început el e quasi-animalic. Dar, încetul cu încetul, o mulțime de reguli sociale îl canalizează și îl organizează. După secole de cultură, nu mai mîncăm oricum sau oricînd. De obicei, membrii familiei se adună la masă la un ceas mai dinainte fixat ; întrebuințăm anumite instrumente ; actul se desfășură într-o anumită ordine, după anumite rituri fixate de grupul social. Același lucru pentru îmbrăcăminte. La început, e pur și simplu nevoia de acoperire contra frigului. Pe urmă, se adaugă pudoarea, apoi luxul, în fine moda, acțiuni comandate de viața colectivă. La fel cu dragostea. De la nevoia de reproducție care animă în mod orb umanitatea primitivă, pînă la complicațiile pline de idealizare, sacrificiu și pasiune ale dragostei contemporane e o bună distanță. În cartea sa *Les transformations sociales des sentiments,* F. Paulhan a arătat că fiecare sentiment e derivat și transformat de influența societății. Același lucru l-a făcut pentru instinct Mac Dougall în a sa *Socialpsychology.* Cînd psihologul îi analizează și îi caută elementele sau cauzele, el trebuie să ție seamă de acțiunea colectivă. Exemplele s-ar putea multiplica la infinit pentru orice specie de fenomen psihic. Cele pe care le-am dat sînt suficiente ca să arate importanța punctului de vedere sociologic în psihologic. Legătura acestor două discipline e indisolubilă, organică. E greu de conceput una fără alta, tot ce e social e sufletesc și tot ce e sufletesc e social. Desigur, psihologul e aplecat mai mult spre punctul de vedere interior, personal, asupra determinismului psihic individual, sociologul mai mult asupra punctului de vedere colectiv, exterior, social.

Ceea ce devine un punct cîştigat pentru ştiinţă e că psihologia robinsoniană e o abstracţie care trebuie să dispară. „Există între societate şi individ nu numai raporturi de vecinătate, dar chiar de pătrundere reciprocă. Societatea e mediul natural şi necesar individului, mediu de unde el îşi trage fără întrerupere propria sa substanţă şi fără de care n-ar fi ceea ce este. Societatea devine deci principiul de explicaţie al individului". (G. Davy : *L'explication sociologique en Psychologie, Journal de Psychologie,* 1920, p. 539).

Aceasta nu înseamnă că nu există un domeniu al psihologiei care e independent de acţiunea socială. Sînt toate fenomenele psihice inferioare, cenestezie, excitaţie, senzaţie, reflex, instinct, în fine ceea ce numesc americanii psihologie de comportare ori de reacţie, „behaviourism", şi care se apropie mai mult de biologie decît de sociologie.

Funcţiile sufleteşti superioare, normative prin esenţa lor, modificate după valorile sociale suportă pecetea grupului.

Astfel concepţia lui A. Comte, care arăta psihologia influenţată pe de o parte de biologie, pe de alta de sociologie, se pare justificată. Un psiholog care ar face abstracţie de aceste două ajutoare metodologice ar înţelege prea puţin din realitatea lumii psihice.

UN MANUAL ROMÂNESC DE PSIHOLOGIE

Apariţia cursului de psihologie al d-lui C. Rădulescu-Motru trebuie privită ca un important eveniment cultural. Toţi cei care i-au ascultat, timp de două zeci de ani, cursurile, informate, adîncite, de o personală atitudine şi de o rară obiectivitate ştiinţifică, vor găsi în acest volum, condensată esenţa lor, nutrită bineînţeles în răstimp cu o erudiţie în adevăr remarcabilă.

Trebuie atras atenţia de la început că acest manual nu e — ceea ce se oferă la noi, de obicei, sub acest titlu : — o compilaţie pripită de tinereţe. El are semnificaţia de care se bucură în Occident, unde un „tratat" e de obicei o încoronare de carieră, sfîrşitul unui efort ştiinţific de o viaţă întreagă. Numai în acest caz, o astfel

de lucrare păstrează unitatea aceea de atitudine, care echivalează, de multe ori, cu un sistem filosofic. Din acest punct de vedere, apariţia unui manual astfel conceput e o dovadă de civilizaţie şi de cultură înaintată, căci sinteza unui domeniu de cunoştinţe, realizată la lumina unei concepţii unitare, întrece desigur în greutate şi în valoare o serie disparată de minuţioase monografii. D. Rădulescu-Motru a avut în plus fericita idee de a face la tot pasul psihologie aplicată (selecţiuni profesionale, economie, drept, ceea ce Münsterberg numeşte Psycho-technik) şi mai ales pedagogie.

Nu mai vorbim de utilitatea practică a manualului. Se poate zice că pînă acum nu există nici unul în limba română. Studenţii care nu citesc nici franţuzeşte, nici nemţeşte trebuiau să se rezume la notele luate la cursuri. Acest „curs" va fi însă de o preţioasă utilitate şi specialiştilor ; indicaţiile bibliografice copioase, pe care le conţine fiecare sfîrşit de capitol, vor servi ca un indispensabil instrument de lucru.

*
* *

Concepţia filosofică generală a d-lui Rădulescu-Motru e dublă. Un prim aspect e cel biologist. D-sa e înclinat să explice majoritatea fenomenelor sufleteşti fie prin fiziologia nervoasă, fie prin evoluţia biologică a organismelor şi a funcţiunilor. Dar d-sa nu se opreşte aici şi epitetul de materialist ori biologist nu i-ar conveni de loc. Una din ramurile psihologiei americane actuale „behaviorismul", studiază conştiinţa obiectiv, aşa cum apare din studiul comparat al psihismelor animale. D. C. Rădulescu-Motru îl completează cu introspecţiunea, indispensabilă oricărei cercetări psihice. Mai mult decît atît, metoda d-sale introspectivă e influenţată de neokantism. De la percepţie şi pînă la actul voluntar superior, conştiinţa reflectă în fiecare act un fenomen sufletesc, o perfectă unitate, (în această privinţă, d-sa e alături de voluntarişti, contra asociaţionismului), impunîndu-şi caracterul ei specific, în ultimă instanţă, funcţiunea ei activă, deci deformantă, subiectivă. Prin atenţie, conştiinţa impune fenomenelor exterioare o ordine, o organizare, dar o or-

ganizare anumită, specifică, reflectînd înclinațiile și tendințele personalității.

„Biologism", completat cu voluntarism sau integralism psihic, bazat pe introspecțiune : iată cei doi poli ai metodei d-lui Rădulescu-Motru. Aceasta nu înseamnă că metodologia d-sale nu e mai largă, mai eclectică încă. Patologia mentală și metoda diferențială (W. Stern), etnografia comparată, psihologia comparată (sex, vîrstă, rasă etc.) psiho-analiza, psihologia genetică sînt utilizate după meritul și importanța fiecăreia.

Poate s-ar fi putut extinde și mai mult punctul de vedere sociologic în psihologie. Individul a fost privit prea multă vreme izolat, uitîndu-se că majoritatea achizițiilor sale psihice au fost plămădite în grupul social și sub influența acestuia. În primul rînd, cercetările asupra primitivilor și a mentalității lor, întreprinse de un Frazer, Spencer și Gillen, Lévy-Brühl sau Durkheim sînt edificatoare și se poate spune că rezultatele lor au fost revoluționare pentru știință. Dar explicația sociologică în psihologie nu poate aduce explicații și mai fecunde. În adevăr, cum am văzut mai sus, e aproape imposibil de priceput natura limbajului, a personalității, a conștiinței, expresia emoțiunilor, contagiunea mentală, sugestia, voința, rîsul etc., fără să se degaje contribuția societății în formarea lor.

Metoda psihopatologică ar fi trebuit extinsă și ea mai mult, chiar în studiul fenomenelor normale. Ni se pare astăzi cea mai fecundă experimentare, condițiile metodologice ale inducțiunii pe această cale fiind în același timp naturale, simple și mai evidente ca în oricare alt mod de investigație. Ultimele cercetări în această privință ne dau voie, cu legitimitate, să credem că bolnavul e un subiect retrogradat în scara evoluției psihice, asimilabil primitivului. Conștient de criza pe care o suportă în acest moment psihologia experimentală (testuri, psihometrie etc.), d. Rădulescu-Motru îi dă o atenție mult mai scăzută, ceea ce ni se pare perfect legitim.

D-sa nu pomenește de psihologia pragmatistă a lui Pierre Janet, care consideră această disciplină ca o știință a conduitelor, studiate obiectiv, exterior, în gradul lor de complicație, și nici „teoria tensiunilor" a acestui autor, teorie de o remarcabilă fecunditate, după care

viața sufletească e în funcție de oscilațiuni cantitative și energetice, provocate de excitante exterioare și de stenismul intern.

Caracterul condensat al volumului, faptul că aceste studii sînt prea recente și că au fost disparat și puțin publicate pînă acum l-au oprit probabil de a le mai menționa ori aplica. Ne permitem aici să formulăm dorința ca la viitoarea ediție, care sperăm că va veni foarte iute, aceste cercetări (care vor apare în curînd în volum separat) să fie analizate.

*
* *

Dacă trecem de la metodă la conținutul tratatului, trebuie să remarcăm că, deși într-o formă extrem de condensată — pentru un tratat de psihologie ar trebui azi cel puțin trei volume —, toate actele sufletești sînt tratate în întregimea lor și forma lor succintă nu le răpește nimic din esențialul fiecărui capitol. Observațiunile de mai sus asupra metodei capătă un înțeles concret.

Conștiința e explicată mai ales biologicește. Nu se evidențiază însă că semnificația ei e mai ales socială. Cum s-a arătat mai sus, conștiința înseamnă obiectivarea unor stări interne confuze într-un sistem de reprezentări și mai ales de cuvinte valabile exterior. Dar aceste reprezentări și mai ales limbajul sînt opera mediului social.

Atenția e prezentată de autor ca un proces de clarificare, de ordonare obiectivă a intuiției. Desigur că acesta e rolul ei. D. Rădulescu-Motru, utilizînd o ipoteză a lui Ebbinghaus, îi adaugă și un fundament fiziologic. Trebuie de precizat însă că această operație de clasificare e înainte de toate o *selecție* (choix, Auswahl), iar această selecție se face după un criteriu anumit. În primul rînd, unul intelectual, ceea ce W. James numește *prepercepție*. Ca să fim atenți la un obiect trebuie să-l cunoaștem, să-l avem mai dinainte în minte. Există o imagine apriorică care determină intenția. La aceasta trebuie de adăugat schematismul, tratat de Revault d'Allonnes. Această „prepercepție" e de obicei o „schemă" rezumativă, un ca-

dru sumar, pe care-l avem în minte și pe care-l precizăm în momentul atenției (*Revault d'Allonnes : Le schématisme* în *Revue philosophique,* 1915). Experiențele de „Umhüllung" analizate de d. Rădulescu dovedesc și ele acest lucru. Nu înțelegem de ce n-a completat d. profesor acest capitol cu o clasificare a formelor de atenție și cîteva cuvinte asupra patologiei atenției (distracția, obsesiunea etc.). Relativ la formele intuitive de spațiu și timp, autorul introduce discuția filosofică între nativiști și genetici, foarte utilă pentru educația filosofică a studenților, care trebuie să încoroneze problemele de psihologie în mentalitatea general filosofică.

Spațiul e prezentat ca o adaptare kinestezică, așa cum e adevărat în mare parte. Nu trebuie de neglijat însă ultimele cercetări asupra contribuției vizuale a adîncimii și distanței (vezi Bourdon : *La perception visuelle de l'espace,* 1904, și Lavelle : *La perception visuelle de la profondeur,* Paris, 1921). În ce privește intuiția formei, trebuie avut în vedere observația lui James că toate simțurile conțin un fel de „*voluminozitate*", egal de importantă în formația acestei percepțiuni. Aici s-ar fi putut dezvolta mai mult și «psihologia structurală», forma percepției, așa-numitele «Gestaltwahrnehmungen», așa de la modă în Germania. Timpul e prezentat ca un efect al ritmului cenestezic. El are însă și o semnificație biologică care trebuie căutată în psihologia așteptării (attente). Cînd animalul își pîndește o pradă pe care o așteaptă, cînd așteptăm o veste importantă calculăm implicit sosirea rezultatului. Tot așa distincțiunea psihologică a prezentului, trecutului și viitorului, așa de importante în formația noțiunii de timp, se explică prin interesul biologic al acțiunilor noastre. Prezentul e ceea ce ne excită la acțiune, la adaptarea la o situație dată, trecutul e ceea ce nu prezintă interes, absența, moartea unor sentimente neactuale. Un moralist mizantrop a spus că serviciile trecute sînt mult mai puțin importante ca cele prezente. Se uită foarte ușor serviciul trecut, căruia i se scade importanța. În schimb, se dă o însemnătate mult mai mare celui prezent. Viitorul de asemeni e un domeniu de mai puțin interes. El nu e acțiune imediată și nu e nici memorie. E operă de imaginație, de utopie și ca atare mai gratuită și mai dezinteresată.

Capitolul despre inteligență, dintre cele mai remarcabile, apasă asupra noțiunii de *abilitate.* Ideea de adaptare la prezentul cel mai imediat, găsirea de soluții la o problemă actuală e punctul caracteristic al acestei facultăți. Această definiție trebuie apropiată de aceea a lui W. James, care găsește că „qualité maîtresse" a inteligenței e *sagacitatea,* facultatea de a găsi mai repede cît mai multe și mai variate asociații între două noțiuni. Această sagacitate e mai ales opera sentimentului, așa de neglijat de obicei în psihologia gîndirii (E. Rignano, Psychologie du raisonnement, Paris, 1920).

În capitolul referitor la emoție, se analizează teoria James-Lange cu corectivele necesare și se amintește legătura între instinct și emoție, după W. James. Mai mult decît aceștia din urmă, psihologii americani Stanley-Hall și Dewey au încercat să explice manifestările emoției — congestiune, tremurat, „chair de poule" — prin utilitatea biologică dispărută a acestora. Sînt reziduuri altădată utile, azi inutile ale unor conduite necesare. Cea mai adevărată teorie relativă la emoție ni se pare însă aceea foarte recentă a lui Pierre Janet (vom consacra un studiu special acestei chestiuni). Emoția trebuie privită ca o insuficiență de adaptare. Un om perfect sănătos n-are sau are prea puține emoții. Altul, al cărui sistem nervos e mai slăbit, nu va putea regăsi cele mai utile mijloace de apărare, într-o situație surprinzătoare, la care va trebui să se adapteze imediat. În fața surprizei, el va cădea într-o confuziune mentală întovărășită de o derivație de acțiuni inutile și chiar primejdioase (la ce servește tremuratul, „chair de poule", împietrirea etc.) ? Janet găsește că e o strînsă apropiere între bolile mentale și emoție : toți neurastenicii sînt emotivi, în schimb indivizii perfect sănătoși sînt prea puțin.

La expresia emoțiunilor se analizează principiile psihologice al descărcării restrînse, al asociației senzațiilor analoage, al raporturilor dintre mișcări și reprezentări, formulate de Darwin, Spencer ori Wundt. Nu trebuia trecut cu vederea și principiul social în expresia emoțiilor, formulat de G. Dumas în analiza surîsului.

Terminăm aceste rapide observațiuni indicînd cîteva, dacă se poate spune, lacune, care, desigur, nu au putut fi evitate, dar fiind spațiul restrîns al volumului. Lip-

sesc din el analiza sentimentelor superioare (religios, estetic, moral etc.), distincția formelor de inconștient (automatism, inconștient fiziologic, afectiv etc.), în fine o psihologie a credinței (în sens general), care ne apare ca un fenomen psihic capital.

*
* *

În ultimele capitole, autorul își arată încă odată punctul său de vedere filosofic, acela care leagă între ele într-o strînsă unitate diversele aspecte ale materiei tratate. Ideea filosofică care se degajă e aceea a unui evoluționist progresist și idealist. Ceea ce impresionează, mai ales, e intelectualitatea superioară care animă toată lucrarea și care face din ea o operă filosofică remarcabilă, într-o literatură așa de săracă ca aceea a noastră. D. prof. C. Rădulescu-Motru are pasiunea ideilor pentru idei, independent de aplicarea lor la vreo atitudine militantă oarecare ; d-sa are mai ales supletea de a-și înnoi veșnic cunoștințele și sinceritatea intelectuală de a-și modifica, atunci cînd trebuie, convingerile în raport cu evidența faptelor. Nici îndărătnicie osificată, nici dezorientare lipsită de credințe ; virtuți care fac din d-sa un gînditor occidental într-o țară de politică, de afaceri și de arivism. Dar acestea sînt alături de subiect. Rezumînd, ne permitem profeția și dorința de a anunța că „manualul" d-sale, va deveni „Ebbinghaus"-ul nostru, catehism indispensabil de inițiere în problemele psihologiei.

PRAGMATISM ȘI PSIHOLOGIE

Mulți din acei care au primit cu neîncredere pragmatismul îl prezintă ca un curent de idei specific mentalității anglo-saxone, lipsit, în afară de mentalitatea insularilor ori a transoceanicilor, de orice generalitate omenească.

E adevărat că temperamentul practic al acestei rase prin excelență activistă, al „poporului mut, care și-a

scris epopeea pe suprafața globului", după expresia lui Carlyle, intră în bună parte în alcătuirea acestei doctrine. Dar pragmatismul ni se pare o concepție ceva mai generală. Trebuie să-l considerăm ca o reacțiune specifică a secolului XX, o reacțiune contra excesului de viață contemplativă, speculativă a secolului trecut. Nici un veac din istoria omenirii nu a fost mai intelectualist, mai îndrăgostit de teorie, de poezie, de tot ce e alături de viață și de acțiune. Tipul romantic, atins de „mal de siècle", Rolla, René, Werther, Sărmanul Dionis, s-a perpetuat, inadaptabil, pînă către sfîrșitul secolului. Pe urmă au apărut alte atitudini gratuite : estetismul cu Baudelaire, Flaubert, Gauthier. În altă ordine de idei, în aceea politică, nici un secol n-a însemnat mai multă gîndire utopică : socialism, anarhism, comunism etc...

Secolul nostru caută să se scuture de această atitudine meditativă. El vrea o readaptare la viață și la acțiuni. Mentalitatea modernă nu privește ca insolubile gravele probleme de conștiință, scrupulele paralizante ale înaintașilor noștri. Secolul XX vrea să ofere formula de împăcare cu viața practică, cu sănătatea biologică, cu bunul simț, cu societatea.

De aici apariția sistemelor activiste de la sporturi la filosofia pragmatistă.

Pragmatismul e cel mai important din ele. În inima lui stă scrisă acțiunea cu orice preț. Ni se demonstrează că cea mai însemnată parte din viață e activitatea. Animalul ca și omul primitiv, prin excelență „homo faber", s-au adaptat la realitate prin mișcări. „Am Anfang war die Tat" cum zicea Goethe. Între gîndirea unui Bergson, Mach, Poincaré, James, Avenarius ori Schiller există comună ideea de acțiune, ca fenomen primordial al vieții omenești. Dacă totul e îndreptat către adaptare, către reușita acțiunii, urmează că și adevărul nu e altceva decît succesul unei ipoteze. Dezinteresare logică, care să speculeze pe deasupra oricărui interes direct ori deghizat nu există. Toate teoriile noastre, cele mai speculative chiar, sînt rămășaguri practice. Dacă reușesc sînt și adevărate, dacă nu, ele merg să alimenteze imensul cimitir al adevărurilor moarte, care e istoria.

Iată o teorie a cunoașterii, care la prima vedere poate revolta prin practicitatea ei trivială ; s-ar părea epistemologia unor bancheri. Cu toate acestea, ca în toate doctrinele, chiar și în cele eronate, în pragmatism există un adevăr.

Această învățătură suplă, coerentă n-a reușit să ne dea numai un capitol de logică sau o teorie a cunoașterii. Ea a creat o morală și o pedagogie. Sforțări importante încoronate de succes s-au făcut și în domeniul psihologiei. Școala psihologică americană, în bună parte, se conduce de principii pragmatiste.

Rezultatele aplicării pragmatismului în psihologie voim să le examinăm astăzi, pentru a vedea care e valoarea lor.

*
* *

Psihologia mai veche, aceea de acum două, trei decenii, se caracteriza prin două aspecte fundamentale : subiectivismul și pasivitatea. Primul caracter ducea la introspecțiune ca unică metodă, a doua la asociaționism.

Nu se poate spune că în ultimul timp introspecțiunea n-a fost în favoare. Renașterea ei în școala de la Paris cu A. Binet, în școala din Würzburg cu K. Marbe, Külpe, Bühler, Messer, Watt etc., apariția ei chiar pe teritoriul american în preocupările unui Titchener dovedește aceasta. Însuși W. James, fundatorul filosofiei pragmatiste, în psihologie a rămas introspecționist.

Analiza sufletească se făcea pe dinăuntru. În scrutarea conștiinței se găsea formația și dezvoltarea actelor noastre sufletești. Se cunosc obiecțiile aduse introspecțiunii : imposibilitatea de a observa în momentele de intensă activitate sufletească (pasiune, emoție etc.) ; caracterul fragmentar al conștiinței care neglijează cîmpul virtual (inconștientul) dimprejur ; idei preconcepute, după care ne vedem altfel decît sîntem (bovarysm), în fine imposibilitatea pe care o vedea Aug. Comte pentru ochi de a se vedea pe el însuși. Cu un cuvînt, subiectivismul autoanalizei poate să aducă servicii, totuși erorile și deviațiunile lui sînt de așa natură, încît trebuiesc complectate cu o altă metodă, cu una *obiectivă*. Multă

vreme s-au pus mari speranțe în metodele experimentale de laborator. Ele s-au dovedit însă sterile și limitate doar la actele sufletești elementare : senzații, percepții, asociații.

Iată dar necesitatea unei metode care să studieze actele sufletești prin manifestarea lor *exterioară*. Psihologia pragmatistă a adus în această privință, ideea de *comportare*, de conduită.

În adevăr, un fapt sufletesc e aproape totdeauna însoțit de o mișcare exterioară. El poate fi studiat astfel pe două căi : fie urmărind imaginea lui interioară, din conștiință, fie determinînd conduita exterioară legată de această imagine.

Închipuiți-vă în literatură două moduri de a face psihologie : Proust și Tolstoi. Unul e introspecționist : urmărește stările interioare în toate detaliile lor. Caracterul personajelor e degajat prin viața lor interioară. Celălalt, Tolstoi, se mulțumește să descrie acțiunile, faptele eroilor săi. Figura lor se încheagă, tot așa de caracteristică, numai din gesturile lor.

Tolstoi e comportist, adică pragmatist. Vom vedea mai jos în ce constă această idee de conduită (comportament, behavior).

O a doua eroare a psihologiei mai vechi era ideea înrădăcinată în capul cercetătorilor de la Condillac încoace că sufletul omenesc e o pastă moale pe care se pot imprima toate ecourile din lumea exterioară. Psihicul nostru ar fi o materie pasivă. Impresiile, transformate în senzații și percepții se leagă între ele în asociații, acestea la rîndul lor se încheagă în raționamente, după o scară ierarhică, care permite elementelor simple să se complice printr-un fel de chimie mentală, în elemente mai complexe. Era eroarea asociaționiștilor, a unui James Mill, Bain etc. Ca reacțiune a venit curentul voluntarist. Wundt a arătat că sufletul nostru e un tot indecompozabil, o unitate desăvîrșită. În cel mai mic act sufletesc, o simplă senzație bunăoară, individualitatea noastră reacționează integral, Atitudinea eului e prezentă veșnic în orice percepție și se manifestă printr-un act de atenție și de voință în același timp, prin funcțiunea aperceptivă. Prin ideea curentului continuu al conștiinței, W. James ajungea la concluzii analoage. Sufletul nostru ne apare deci, în același timp unitar și activ.

El nu mai e acea gelatină pasivă în care vin să se imprime senzațiile din lumea exterioară.

În același curent de idei, intră și psihologia pragmatistă, introducînd în știința sufletului ideea *de reacțiune*. Și ea poate fi alăturată curentelor volontariste.

În același curent, trebuie înglobată „psihologia obiectivă" a rușilor Behterev și Pavlov.

În afară de aceasta, psihologia introspecționistă nu lua în considerație decît fenomenele de conștiință. Ea izola astfel omul de celelalte organizații psihice animale. Introducînd noțiunea de comportare, psihologia pragmatistă lărgește domeniul fenomenelor sufletești. Psihologia umană intră în continuitate cu cea zoologică. Cîmpul ei capătă noi orizonturi, mai ales din punctul de vedere evoluționist, fiindcă conștiința se înfățișează ca ultimul moment dintr-o serie de perfecționări treptate fiziologice și psihologice.

*
* *

În ce consistă noțiunea de „conduită" *(behavior)* introdusă de psihologia pragmatistă ?

Ea are la bază ideea aceasta că orice act sufletesc are un determinant exterior, față de care e o simplă reacțiune. Lucrul e evident pentru reflexe, e mai puțin evident pentru instincte, e greu de susținut însă că înseși actele de conștiință nu pornesc dintr-o inițiativă proprie, din libertatea noastră, ci sînt și ele reacțiuni mai superioare, derivate în atitudini pur sufletești față de un stimulus exterior.

Vom vedea cum explică pragmatiștii acest lucru. Să urmărim deocamdată accepțiunea restrînsă a noțiunii de comportare, așa cum o înțelege școala americană. „Când studiem influența mediului, efectul unui stimulent ne apare ca o reacțiune care ia forma unei mișcări determinate. Un om, de pildă, surprins de un strigăt întoarce capul și vorbește ; trecînd prin fața unei vitrine se oprește și privește. Toate aceste mișcări și alte adaptări musculare mai puțin evidente, secrețiunile ele înseși sînt în realitate efectele unor circumstanțe exterioare și reprezintă un răspuns la excitații din afară. Totalitatea acestor fenomene motrice se cheamă «comportare».

Noțiunea de comportare rezumă felul de a acționa al unei ființe, într-un mediu a cărui influență o sufere. Dar aici trebuie să dăm cuvîntului «acțiune» un sens special. Dacă un vînt lovește și răstoarnă la pămînt un om, căderea acestuia nu e o comportare și urmele lăsate pe pămînt nu sînt o reacțiune ; acest om nu acționează în felul unei ființe organizate. Din contră, dacă se înțepenește și dacă e capabil să evite căderea sau să o facă mai puțin brutală întinzînd brațele, actele sale devin exemple de «comportare» ; forța nu întîlnește în om un corp inert, ci un organism care reacționează. [1]

Așadar trebuiesc reținute numai actele sufletești care presupun din partea individului o reacțiune la o provocare externă. Dar „comportiștii" încearcă să dovedească că fenomenele psihice sînt atitudini, conduite de adaptare practică la invitații venite din mediul exterior. E adevărat că școala americană n-a mers așa de departe. Meritul acestei interpretări revine unui francez, lui Pierre Janet.

Plecînd de la ideea că psihologia e știința adaptării sufletești la mediu, știința răspunsurilor pe care le acordăm ambianței, școala americană distinge mai multe tipuri de „comportare".

Cele mai primitive sînt desigur *reflexele*. Fie că e vorba de reflexe simple sau de reflexe compuse, aceste fenomene psihice servesc ca moduri primitive de reacțiuni chiar organismelor celor mai puțin înaintate în scara zoologică.

Un tip superior îl găsim în „comportările instinctive". Aici nu e vorba de un răspuns direct la o excitație. „Activitatea instinctivă e rezultatul unei complicații, al unei integrări, al unei coordonări nervoase, în care ajustarea e datorită unor conexiuni ereditare între neuronii senzitivi și cei motori". [2] Adaptarea la mediu, ajustarea e mai reușită. Reacțiunile cele mai potrivite au fost experimentate în rasă și s-au creat oarecum procedee-tip de

[1] Howard Warren, *Prècis de Psychologie*, p. 16—17. Asupra doctrinei „behaviorismului" se poate consulta : Meyer, *Fundamental Laws of human Behavior ;* Thorndike, *Educational Psychology ;* Watson, *Behavior ;* Parmeele, *Science of human behavior*, lucrări pe care însă nu le-am putut avea la îndemînă.

[2] Howard Warren, *op. cit.*, p. 101 : vezi în această privință și Mac Dougall, *Social psychology*, cap. III.

răspunsuri adecvate, pe care le primim de-a gata congenital.

Aproape toate nevoile primordiale ale vieții noastre sînt întovărășite de un instinct care le garantează funcționarea. Astfel se pot face clasificări : instincte nutritive (alimentarea, vînatul, economia) ; reproductive (atracție sexuală, maternitate) ; defensive (fuga, ascunderea, repulsia, pudoarea etc.) ; agresive (luptă, dominație, resentiment) ; sociale (gregare, familiare, cooperație). Printre acestea din urmă, Thorndike distinge instincte „apopathetice", care sînt răspunsuri la atitudinea altor oameni. Iată cîteva varietăți : 1. Prezența martorilor, chiar dacă ne sînt indiferenți, modifică actele noastre. 2. Dacă ei intră în relații cu noi, conduita noastră se modifică. 3. Reacționăm în mod specific la ocara sau lauda altora.

Pe măsură ce viața omului devine mai complicată, adică pe măsură ce are nevoie de adaptări mai complexe și mai variate, se pot achiziționa noi instincte, numărul acestora crescînd mereu.

Comportarea prin reflexe și instincte e oarecum o conduită moartă, mai dinainte fixată prin procedee stabilite odată pentru totdeauna. Realitatea e însă mult mai variată și mai complexă. De multe ori, instinctele nu ajung, ajustarea la mediu numai prin ele e imperfectă. Mai rămîne atunci un al treilea fel de conduită : „comportarea inteligentă". Omul poate modifica reacțiunile adaptative, corectîndu-le ori creînd altele noua.

Experiența individuală poate găsi răspunsuri cu mult mai suple, mai adecvate împrejurărilor. Aici e meritul unei bune educații. „Dezvoltarea unei modificări adaptative e bine pusă în evidență, prin felul prin care, pe măsură ce crește, se «comportă» un copil față de o ușă închisă. Cînd e mic de tot țipă sau plînge. Mai tîrziu împinge poarta și îi dă lovituri. În fine, cînd e mai în vîrstă, pune mîna pe clanță și o deschide. Inteligența e capacitatea de a cîștiga și de a perfecționa, prin experiența individuală, noi forme de răspunsuri".[1] Bergson spune undeva în același sens : „L'intelligence c'est le moyen de se tirer d'affaire". Iată cum inteligența e pusă în slujba acțiunii și nu e altceva decît continuarea individuală a instinctului ancestral. Și ea e o obișnuință, o obișnuință

[1] Howard Warren, *op. cit.*, p. 109.

contractată prin experiență personală. „Comportarea inteligentă se elaborează fără încetare prin formarea de noi obișnuințe. A scrie o scrisoare înseamnă un act inteligent. Dar pentru aceasta e indispensabil să știi să scrii fiecare din cuvintele care o compun".[1] Orice obișnuință nouă trebuie așadar învățată. Ca să știi să conduci automobilul sau să manipulezi telegraful trebuie două operații 1. Achiziționarea unor procedee și 2. fixarea lor, adică repetarea lor uniformă.

Pentru achiziția noilor mișcări avem nevoie de o acomodare sau imitație și de o inhibiție care să bareze vechile obiceiuri. Pentru fixare e nevoie de exercițiu. Viteza și lipsa de erori dovedesc fixarea operației. Ușurința, adică viteza și exactitatea vin cu timpul.

Dacă realitatea se schimbă putem să ne adaptăm prin alte procedee. În primul rînd, prin încercări și erori. Cînd dezlegăm o problemă sau inventăm un aparat, dibuim prin diferite ipoteze, prin tentative, care dacă se dovedesc nereușite încercăm altele pînă reușim. Ne mai putem sprijini și pe faptul că noile situații nu sînt totdeauna inedite, originale. Atunci putem să ne bazăm pe memorie, întrebuințînd formule mnemotehnice, utilizînd mijloacele întrebuințate altădată în situații analoage.

Învățarea de procedee ori mecanisme, educația, descoperirile personale, toate aceste sînt acte de comportare inteligentă.

Inteligența nu e o calitate speculativă, menită să găsească raporturi teoretice între lucruri. Ea e înainte de toate instrument practic de soluționare a dificultăților ivite în mediul înconjurător. Ea presupune maximum de ajustare la realitate, găsirea soluțiilor celor mai precise, mai potrivite într-o situație dată. Alături de instinct, care reprezintă prin formule gata făcute experiența rasei, inteligența reprezintă prezența de spirit, experiența, îndemînarea, adresa individuală. Așadar totul e să soluționezi o dificultate. Indiferent dacă procedeul întrebuințat e original sau e o imitație, dacă e spontan sau e o obișnuință. A putea să contractezi obișnuințe înseamnă maleabilitate, înseamnă inteligență. Psihologii americani se ridică contra celor care consideră obișnuința ca un act neinteligent. Ca să poți crea, trebuie întîi să te deprinzi

[1] *Ibid.*, p. 111.

a învăța, adică să te adaptezi la tehnică. „Nimic nu ne autorizează să concepem inteligența caracterizată de faptul că-ți dai seama că un anume fel de a acționa e convenabil și că celălalt nu e. Obiceiurile poartă semnul inteligenței, tot așa de bine ca și noile achiziții. Semnul distinctiv al inteligenței nu poate fi decît adaptarea progresivă la mediul înconjurător... Așadar indiferent de ce mijloc întrebuințezi — obișnuință, imitație ori invenție personală —, totul e să reușești." După psihologia pragmatistă, un om inteligent nu poate greși și dacă a greșit e cu siguranță un prost. Totul se reduce la succes. Inteligența supremă e suprema reușită. Obiceiurile nu sînt rele decît cînd ne împiedică să ne adaptăm la noi condițiuni, adică cînd, prin inerția lor, ne împiedică să reușim.

Mijloacele de succes sînt infinite, de aceea „comportarea inteligentă" nu poate fi clasificată ca cea reflexă ori instinctivă, unde am descoperit tipuri formate de reacțiuni. Viața omului inteligent e complexă, ea nu poate prevedea instrumentele de luptă.

În orice caz reflex, instinct, inteligență, cu speciile și varietățile lor, înseamnă trei moduri, trei etape ale conduitelor psihice. Psihologia n-are nevoie de introspecțiune ca să le studieze. Ea le poate privi din afară, în mod obiectiv, descriindu-le și explicîndu-le de la formele lor simple pînă la cele mai complexe. Numai că psihologia americană s-a oprit la aceste trei capitole. Multe din actele sufletești, de pildă, conștiința, memoria, credința, nu pot fi băgate în rubricile : reflex, instinct, inteligență adaptivă. Ca să căpătăm o explicație a lor prin aceeași metodă, trebuie să părăsim simplismul american ca să trecem la subtilitatea spiritului francez. Acolo vom găsi perfecționarea metodei.

*
* *

Pierre Janet era cunoscut pînă în ultimul timp ca un eminent psihiatru. Lui îi datorim, alături de noi concepții asupra isteriei și psihasteniei, teoria modernă a inconștientului, elaborată concomitent cu Freud. De vreo zece ani însă, prin cursurile sale de la Collège de France, el s-a făcut protagonistul în Franța al unui sistem psiho-

logic extrem de original, de profund și de ingenios avînd la bază o concepție activistă, foarte apropiată de aceea a pragmatismului american. Și el întrebuințează o metodă opusă introspecțiunii. Deviațiile autoanalizei îi sînt mai mult decît suspecte.

Viața psihică trebuie prinsă în manifestările ei externe, obiective, care sînt acțiunile. „Această știință (psihologia) trebuie să devie mai obiectivă și să considere faptele sub aspectul lor vizual și auditiv, în același fel ca și celelalte științe. Ea are ca obiect studiul conduitelor oamenilor, studiul mișcărilor parțiale, al atitudinilor de ansamblu prin care individul reacționează la acțiunile pe care diferitele obiecte le exercită asupra lui.

Psihologia trebuie să descrie aceste reacțiuni, să le clasifice și să le descopere legile, pentru ca să le poată prevedea și modifica.[1] Pentru P. Janet, fenomenul primordial din psihologie este *tendința*. În fiecare moment, viața sufletească se compune fie din veleități, din virtualități de acțiune, fie din acțiuni propriu-zise. Ca și psihologii americani, savantul francez nu crede că activitatea psihologică poate avea alt rost decît adaptarea la mediu. „Sub diferite nume, reflexe, reflexe psihice, tendințe, automatisme, instincte, obișnuințe, sisteme psihologice, complexus, mulți autori au arătat, la individul care trăiește și gîndește, unele dispoziții de a reacționa totdeauna în același fel la unele modificări produse la suprafața corpului său. Vom numi „recepție" această modificare particulară a corpului, care servește de punct de plecare și acțiune totalității mișcărilor reacționale.

Unii filosofi credeau altădată că asemenea tendințe, numeroase la animale, sînt rare la om : W. James a protestat însă, arătînd că omul e superior animalelor tocmai fiindcă posedă instincte și tendințe mai complexe și mai numeroase. Aceste tendințe sînt, după părerea noastră, nenumărate și cea mai importantă sarcină a psihologiei de azi ar trebui să fie descrierea lor".[2]

Atît cît e vorba de fenomene elementare și de natură motrice, psihologia poate întreprinde această misiune. Dar aceasta ar fi numai un capitol din proble-

[1] P. Janet, *La tension psychologique* in *Traité* de G. Dumas, p. 919.
[2] P. Janet, *ibid.*, p. 920.

mele ei. Fiindcă fenomenele superioare: conștiință, memorie etc. sînt de natură pur interioară, ele nu sînt tendințe, nici acțiuni, nu sînt vizibile la exterior și nu pot fi determinate obiectiv, fără ajutorul introspecțiunii.

Deja T. Ribot arătase că aproape toate fenomenele sufletești chiar superioare sînt întovărășite de mișcări, de senzații chinestezice, de adaptări motorii. Pierre Janet merge mai departe. El arată că orice fenomen psihic, oricît de superior, e complicația unei tendințe primitive și că constituie, în ultima esență, o atitudine, o reacțiune, o conduită practică față de mediu. Așa de pildă: „*senzațiile elementare* nu sînt altceva decît reacțiuni simple, derivate din marile funcțiuni: alimentația, respirația, excreția, fecundația. Pentru a înțelege *durerea,* trebuie studiată reacția de prehenziune (prindere), aceea de îndepărtare(écartement): pentru a înțelege *simțul chinestezic* trebuie examinată acea reacțiune particulară care constă în a menține mișcarea unui membru într-o anumită direcție în raport cu acțiunea începută, dispoziție care e una din primele regulări ale acțiunii". [1]

Dar fenomenele de conștiință se pot explica ele după această metodă? P. Janet crede că da. „E foarte probabil că noțiunea așa de încurcată de *conștiință* se va clarifica... *Conștiința va fi înțeleasă ca o reacțiune a întregului organism la recepțiunile determinate de către acțiunile proprii*". [2] Alte fenomene se explică tot ca reacțiuni. Vorba, după o poruncă primitivă: «*Limbajul* nu poate fi înțeles fără studiul comandei și al supunerii, ascultării, care e adevăratul său început. Un număr imens de diferite tendințe sînt în raport cu această acțiune de a vorbi și cu aceasta altă acțiune, pe care putem s-o numim acțiunea de a fi vorbit (l'acte d'être parlé), adică acțiunea care consistă în a reacționa într-un anumit mod la vorbă». [3]

E mai greu cu *memoria.* Dar și aici P. Janet găsește un răspuns. „Reunim sub aceste nume un ansamblu

[1] Janet, *ibid.,* p. 920.
[2] Janet, *ibid.,* p. 921.
[3] Janet, *ibid.,* p. 921; cf., de același autor, *Les tendances sociales et le langage* în *Annuaire des cours de Collège de France,* 1911—12.

de acțiuni remarcabile, pe care oamenii au învățat să le facă repede pentru a se adapta la o proprietate particulară a lucrurilor, proprietatea acestora de a fi trecute. Încetul cu încetul, ei au învățat să construiască în legătură cu un eveniment tendințe către o reacție particulară, capabilă de a fi repetată mai tîrziu în *absența* acestui eveniment, cînd el nu mai există. De cele mai multe ori, această operație e un produs al limbajului: sentinela care păzește la porțile lagărului a învățat să reacționeze la apropierea inamicului, nu numai printr-o reacțiune imediat apropiată ca fuga ori lupta, dar și prin prepararea unui discurs, care va putea fi repetat șefului în absența inamicului. Prepararea acestui discurs constituie memorația". [1]

Celelalte fapte sufletești se explică la fel. *Credința* e o promisiune de acțiune: voi face cutare lucru, dacă cutare circumstanțe se realizează. *Imaginația* e un proiect, o acțiune amînată pe viitor. Și așa mai departe.

Viața interioară a apărut cînd, în locul acțiunii propriu-zise, a venit limbajul, adică acțiunea vorbită. Orice fenomen interior e un discurs, o vorbă interioară, care înlocuiește activitatea propriu-zisă. În loc să lucreze, omul vorbește efectiv sau interior, dar aceasta e tot o acțiune. Viața interioară e limbajul interior, promisiunea intimă pe care ne-o facem „in petto" ca să lucrăm în viitor. Așadar, totul e atitudine practică, conduită. Tendința primitivă, de la simplu reflex se complică în comportări diferite. La început răspundem imediat și direct invitațiilor mediului. Pe urmă răspundem imediat, reflexiv, derivat. Dar tot de un răspuns e vorba.

Firește, aceste tendințe primitive nu se găsesc în orice moment și la toți oamenii în același grad de activare. La unii ele sînt în stare de *latență* numai, dispoziții vagi de a efectua un lucru. Un grad mai sus e *gîndirea interioară*: planuri, aprecieri tăcute, dispoziții conștiente, dar numai în stare de proiect. Vin după aceea *eforturile* și dorințele: acțiunea e îndeplinită pe jumătate. Stadiul cel mai înalt al activării tendinței e acela al *realizării.* Individul se confundă cu realitatea, acționează ajustat identificîndu-se cu mediul. În acest

[1] *Ibid.,* p. 922. Pentru utlimele idei ale lui P. Janet a se vedea: *Médications psychologiques,* 3 v., Paris, 1920, și *Annuaire des cours de Collège de France,* anii 1910—1923.

grad, oamenii au ceea ce Janet numește „la fonction du réel", adică înțelegerea clară a realității, a momentului prezent și a procedeelor care trebuiesc întrebuințate ca să reușească, credința fermă în lumea exterioară și în posibilitățile de acord cu ea. Visurile, reveriile, planurile din stadiul vieții interioare au rămas în urmă. Activarea maximă a tendinței aduce acordul complet cu mediul exterior pe care omul îl pricepe și îl cucerește. Există, așadar, diferite grade de creștere, de excitare a tendințelor. Există, prin urmare, în noi diferite grade de *tensiune,* de energie psihică. Această tensiune însă nu e constantă, nu se menține la același nivel. Chiar la oamenii cei mai sănătoși, ea sufere oscilațiuni, ridicări și coborîri. Bolnavii nervoși, psihopații nu sînt altceva decît indivizi deprimați, adică cu tensiunea scăzută, subiecte care nu se mai pot ridica pînă la funcțiunea realului, pînă la adaptarea la ambianță. Ideea de tensiune, alături de aceea de tendință, introduce punctul de vedere energetic, dinamic în psihologie. În același timp și pe acela cantitativ, arătînd că deosebirile dintre oameni, dintre normali și bolnavi nu sînt altceva decît diferențe de grad în activarea tendințelor. Maximum de tensiune, de sănătate corespunde cu „funcțiunea realului", cu activitatea potrivită și ajustată. Iată dar și o psihiatrie pragmatică, o psihiatrie care consideră ca sănătos pe omul de acțiune și ca bolnav pe omul cu viața interioară.

Diferitele tendințe, concretizate în tipuri de fapte sufletești, de la reflex la percepție, la credință, memorie și judecată au apărut încetul cu încetul în istoria psihicului omenesc. Trecerea s-a făcut de la simplu la complex. Janet ajunge astfel la un punct de vedere evoluționist. El arată că tendințele cele mai primitive sînt reflexele, au venit apoi percepțiile care sînt niște reflexe amînate, apoi tendințele intelectuale elementare, cele de credință, apoi cele raționale, experimentale și la urmă cele artistice. Există astfel, după el, o *ierarhie a tendințelor,* reprezentînd drumul parcurs de omenire și în care conduitele simple de la început și-au alăturat încetul cu încetul atitudini din ce în ce mai complicate, răspunsuri din ce în ce mai ingenioase. S-au depus straturi peste straturi. Însă orice achiziție nouă nu desființează pe cea anterioară. Viața sufletească colectează

veșnic. Janet ne dă chiar un tablou în care tendințele sînt expuse evoluției și ierarhiei după rang.

Cînd tensiunea tendințelor scade, bolnavul cade dintr-o fază superioară în alta inferioară. Dacă cade bunăoară din faza penultimă, cea experimentală, în stadiul credinței, e vorba de un isteric, dacă cade pînă în aceea a reflexelor, e vorba de epilepsie. Orice scădere de tensiune aduce o retrogradare în scara achizițiilor mintale ale speței.

Un sistem activist, dinamist, bazat pe ideea că viața sufletească e făcută numai din tendințe de adaptare practică și din reacțiuni, atitudini, conduite adecvate; că aceste tendințe au variațiuni de tensiune, de activare, urmate de fenomene de degradare psihică pînă în stadii inferioare pe care omenirea normală le-a depășit de mult. După cum se vede, sistem coerent, ingenios, de puternică nuanță pragmatistă.

Să vedem cît valorează.

* * *

Psihologia americană a unui Thorndike, Ierkes, Warren, Watson etc., limitată numia la reflexe, instincte și acte inteligente de învățare (faimoasa experiență a labirintelor), nu exclude introspecția. Ea îi face un loc, pentru fenomenele de conștiință, alături de „comportism". P. Janet însă exclude complet și reduce toate fenomenele la conduite și atitudini practice, observabile pe dinafară, obiectiv. Acest mod de a vedea are desigur o mulțime de avantaje. Psihologia capătă un cîmp de studiu, vizibil, palpabil, obiectiv. Deviațiile subiective ale analizei sînt îndepărtate. Ca și fizica, chimia ori biologia, psihologia poate observa fenomenele pe dinafară.

În afară de aceasta, studiul conștiinței noastre capătă o continuitate evolutivă ca psihologia zoologică. În fine, actul sufletesc capătă o semnificație și poate apela la concursul biologiei.

Dar dacă acestea sînt avantajele, noua metodă nu e scutită de o mulțime de inconveniente. Determinarea faptelor sufletești pe dinafară, numai după gesturile care

le traduc, poate duce la studiul a două sau trei fenomene sufletești mai principale. Această metodă poate studia *facultățile* sufletești, ea nu poate în nici un caz determina *procesele*. Diferitele momente sau faze succesive prin care trece un fenomen psihic nu pot fi prinse și descrise decît prin introspecțiune, prin analiza interioară. Și studiul proceselor ni se pare tot așa de important ca și acela al facultăților sau elementelor sufletești.

Alături de acest inconvenient trebuie să mai adăugăm altul. Dacă e adevărat că viața noastră psihică are o semnificație de adaptare la mediu, trebuie observat totuși că această tendință nu se realizează totdeauna. În decursul evoluției psihice, prin complexitatea veșnic crescîndă, se întîmplă ca scopurile biologice să fie derivate. Apariția actelor inutile, a actelor absurde ne dă de gîndit. Nu toți oamenii au atenția veșnic încordată la interesul vital. Există distrați din punct de vedere biologic, există indivizi ale căror acțiuni nu sînt totdeauna perfect adaptate. Unii oameni sînt, din punct de vedere al adaptării, ratați. Acțiunile lor nu sînt perfect ajustate nevoilor, ci derivate adesea, în sensuri foarte îndepărtate. În fine, la tipuri foarte interiorizate, acțiunea, atitudinea practică nu întovărășește întotdeauna un act sufletesc. Asemenea subiecte nu pot fi studiate cu ajutorul „comportismului".

Trebuie să mai adăugăm că, de la reprezentare la acțiune, există că în toate realizările o *pierdere* de energie sufletească. Și nu numai o diferență cantitativă, dar una calitativă. Între gîndul interior și întruparea lui în gest sau conduită există o margine. Reprezentarea, actul de conștiință e un moment al procesului și executarea lui motrice un al doilea moment. Cum viața psihică nu e reversibilă, nu putem determina reprezentarea numai cu ajutorul mișcării sau al atitudinii care o traduce la exterior.

Concluzia care se impune astfel e că atît pragmatismul psihologic, cît și introspecțiunea sînt egal de necesare. O bună metodă trebuie să le combine pe amîndouă. Împreună, ele se pot ajuta reciproc. Una fără alta, ele îngustează posibilitățile noastre de a pătrunde în sufletul omenesc.

RELAȚIUNILE ÎNTRE IMAGINE ȘI GÎNDIRE [1]

Tradiția socială apropie adeseori noțiuni depărtate ca sens creind asocieri indestructibile. Veacurile reiau rînd pe rînd aceste împreunări, le primesc ca moșteniri indiscutabile și le consacră astfel forța lor de viață. Din cînd în cînd, la răspîntia vremurilor de reformă, cîte un gînditor îndrăzneț desface aceea ce timpul și mediul social au legat și dă fiecărei noțiuni valoarea ei individuală. Oricine cunoaște aceste asocieri tradiționale, oricine știe că spre pildă clasicism și echilibru, geniu și patologie, mulțime și inconștiență etc... sînt conexiuni de sensuri pe care ereditatea socială ni le-a lăsat strîns împreunate. Un ascuțit „essayst" contemporan, Remy de Gourmont, într-un studiu numit *Dissociation d'idées,* se muncește să arate că din vreme în vreme o disociere a sensurilor vechi e necesară și că în aceasta stă rolul marilor gînditori.

Chestiunea de care ne propunem să ne ocupăm se bucură de aceeași soartă : noțiunile de imagine și gîndire sînt așa de strîns legate în psihologia tradițională, încît nu fără oarecare timiditate gîndirea contemporană încearcă să le disocieze, căci oricine găsește că e cel puțin paradoxal de a ne imagina o gîndire scutită de cortegiul imaginilor.

I

Istoria psihologiei e unanimă în a contopi gîndirea cu imaginea. Cine parcurge cu o privire oricît de trecătoare toate sistemele de la Platon încoace se poate convinge ușor că cei ce cred că o gîndire poate exista fără viziunea unei imagini sînt o infimă minoritate.

[1] Publicat în *Studii filosofice,* 1916. (n.a.)

Vom găsi cîțiva printre mistici și cîțiva printre spiritualiști puri, restul cred cu toții în strînsa legătură dintre aceste două fenomene sufletești. Plotin e primul care vorbește de o gîndire pură, curățată de orice caracter imaginativ ori senzorial, de o gîndire superioară, singura care poate comunica cu divinitatea. În memoriile cîtorva mistici, găsim iarăși în treacăt cîteva aluziuni. Singurul filosof mai mare care crede într-o gîndire pură e Spinoza : „Tum enim res intelligitur, cum ipsa pura mente extra verba et imagines precipitur". Găsim în treacăt și la Bossuet aceleași idei : „Les deux actes d'imaginer et d'entendre, encore qu'ils ne soient pas distingués, se mêlent toujours ensemble", sau la Leibnitz : „Il n'y a pas de faculté entièrement séparée".

În secolul al XIX-lea, ideea gîndirii însoțită de imagini cîștigă cel mai mult teren. În primul rînd, cu Herbart. Prea era de o claritate și logică matematică această relațiune între gîndire și imagine, ca să nu seducă spiritul mecanic al filosofiei herbartiene. Pentru acesta imaginile sînt între ele în aceleași raporturi ca cifrele în matematică : se pot aduna, se pot sustrage, se pot adresa chiar contopi sau elimina unele pe altele. Din această luptă între imagini iese raționamentul ca o formă de contopire superioară acestora. Astfel gîndirea, izvorîtă din jocul imaginilor, e clădită pe acestea.

În al doilea rînd, cu asociaționiștii englezi. Ca și pentru Herbart, pentru școala asociaționistă, gîndirea e o asociație de imagini grupate după legile asemănării sau ale contiguității.

Acel care a însemnat însă în istoricul problemei un punct culminant a fost Taine. Cu el, teoria imaginilor implicate în orișice act de gîndire și-a atins maximum exagerației sale, fiindcă aproape imediat după el explicarea aceasta, uneori factice și artificială, a început să se clatine. Pentru Taine, toată viața sufletească, „c'est un polypier d'images", orice act sufletesc e rezultatul combinării reciproce a imaginilor între ele. „Fie că e vorba de un corp, de noi înșine, de o altă ființă însuflețită, fie că operația sufletească se cheamă percepție, memorie, gîndire, inducție, raționament, această operație este un bloc ale cărui molecule sînt imagini unite la imagini, acestea aglutinate în grupuri parțiale, care se evocă mutual. Un cuplu s-a format prin agregarea cîtorva molecule, la aceasta s-a atașat un alt cuplu și așa mai departe, pînă cînd acest vast compus pe care noi îl numim ideea de arbore, de mine însumi, de cîine, de Petru ori de Paul s-a stabilit" [1].

După cum se vede, Taine împingea viziunea sa psihologică pînă la un fel de „universalism" al imaginilor în viața sufletească. Implicate în orișice act de gîndire, imaginile sînt scheletul indispensabil unui act de gîndire ca și oricărui alt fenomen sufletesc — aceasta era credința lui Taine. Ca să ne arate aceasta, el a îmbrățișat metoda științifică a științelor exacte. Totuși, cu tot aspectul științific pe care l-a dat el problemei raporturilor dintre gîndire și imagine, ea rămîne și după el, ca și pînă la el, o chestiune de metafizică generală.

Toți cîți au arborat * această problemă înaintea lui au făcut-o fie dintr-o tendință spiritualistă, voind să arate că gîndirea e de esență superioară, că deci nu-și furnizează datele prin simțuri, fie dintr-o tendință empiristă sau senzualistă, care vrea să arate că gîndirea nu conține nimic care să nu fi fost oferit de simțuri, astfel că problema se reduce la vechiul adagiu medieval : „Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu". Cu Taine problema păstrează același colorit metafizic. Între felul cum privea problema Condillac, Locke sau Lamettrie și între felul cum o privea Taine, aproape că nu e deosebire. Abia după el trebuie să căutăm aspectul pur științific al chestiunii și acesta îl vom găsi în psihologia contemporană.

Astfel istoricul problemei raporturilor dintre imagine și gîndire cuprinde două mari faze : una filosofică, pînă la Taine, reducîndu-se la duelul dintre senzualiști și intelectualiști ; alta pozitivă, științifică, după el. După cum se vede, recentă e numai forma sub care se prezintă chestiunea, fundamentul își are rădăcina adînc implîntată în istoria filosofiei.

Îndată după Taine, conexiunea dintre imagine și gîndire a început să fie mai puțin crezută. Psihologia contemporană a făcut încă o dată revizuirile necesare și a găsit că o disociere între imagine și gîndire se impune.

---

[1] Taine, *De l'intelligence*, vol. II, p. 238.

* Probabil : abordat. (n. ed.)

Timidă la început, pornită doar ca o ipoteză suspectată de tendințe metafizice și spiritualiste, problema gîndirii pure, fără imagini, și-a găsit în psihologia modernă un fundament experimental și date controlate de știința pozitivă.

Curentul a pornit aproape simultan în Anglia cu Stout, care în a sa *Analytic Psychology* vorbea și de gîndirea fără imagini [1]; în Franța cu Binet și mai ales în Germania, unde la Würzburg, Karl Marbe, Külpe și alții fundaseră o serie de experiențe introspective asupra gîndirii.

Simultaneitatea acestor cercetări aproape necunoscute unele altora nu poate fi decît semnificativă pentru noi atitudini, pentru noi metode de investigații, menite să rupă zăgazurile vechilor cercetări insuficiente în rezultate.

Primită cu oarecare scepticism, uneori chiar cu dezaprobarea specialiștilor, problema gîndirii fără imagini rămîne încă un teren șovăitor, unde ultimul cuvînt nu s-a spus încă. Fidel punctului de vedere strict științific care adesea identifică psihologia cu științele exacte, bătrînul Wundt a fost printre primii de care școala de la Würzburg avea să se lovească. El încerca să arate, că experiențele școalei de la Würzburg n-au nimic din caracterele unei experiențe științifice, adică posibilitatea observatorului de a determina începutul experienței, de a-i urma cu atenție cursul, de a o repeta în aceleași condițiuni, în fine de a-i varia condițiile. Ceea ce făcea școala Würzburg nu sînt decît aparențe de experiențe, cum spune el: „Schein experimente". Aceste experiențe, continuă el, au aparența de a fi exacte, numai fiindcă sînt făcute într-un laborator, pe un subiect ales în mod voluntar și după un plan fixat mai dinainte; în realitate însă, le lipsesc toate caracterele care disting o cercetare experimentală, de o simplă experiență [2].

[1] Iată pasajul la care facem aluziune: „Ce n'est pas une absurdité de supposer un mode de conscience représentative, qui n'est pas composé d'expériences auditives, tactiles et autres dérivées des sens spéciaux et leur ressemblant; et il n'est pas absurde de supposer qui de telsmodes possèdent une valeur représentative et une signification pour la pensée".

[2] V. Wundt, *Ueber Ausfrage experimente und Uber die Méthoden zur Psychologie des Denkens* in *Philosophische Studien.*

În Franța, teoria nu s-a bucurat de o primire mai afectuoasă. Bourdon, într-o dare de seamă asupra cărții lui Binet *(Revue philosophique,* 1904), își arată toate îndoielile asupra unei gîndiri fără imagini.

Ribot [1] crede deasemeni că gîndirea nu poate exista fără suportul ei: imaginile; dacă putem observa și cazuri de gîndire pură, spune el, aceasta e o simplă iluzie; imaginile tot există, însă sub formă de imagini desfășurate în inconștient.

După cum se vede, critice pripriu-zis nu s-au adus, cel mult se indică îndoieli, invitații spre prudență, temeri nejustificate. Dar dacă aceste tendințe contrare sînt indispensabile oricărei noutăți în știință, desigur nu ele vor opri teoria de a fi mai puțin adevărată.

Această primă parte a studiului nostru va fi pur informativă, va fi o expunere exactă și obiectivă de fapte. Vom descrie pe cît se poate mai fotografic experiențele rezultate și concluziile la care au ajuns Binet în Franța și școala de la Würzburg în Germania, unde vom expune lucrările a patru cercetători: Karl Marbe, H. Watt, Aug. Messer și Karl Bühler.

În a doua parte, vom încerca o sinteză generală, eliminînd printr-o critică științifică ceea ce ni se pare exagerat și păstrînd numai ceea ce poate rezista obiecțiilor.

II

Binet a început experiențele sale cu chestionare puse la două fete tinere, Margueritte și Armande. [2] Experiențele constau din următorul procedeu: Binet alegea un cuvînt inductor pe care-l pronunța și subiectul trebuia să răspundă ce-i evocă acest cuvînt. Rezultatele la care a ajuns psihologul francez după o serie repetată de experiențe și în cîțiva ani de-a rîndul se pot clasifica în trei categorii.

1. Unele răspunsuri indicau, alături de actul de gîndire, o imagine, însă această imagine nu corespunde de loc sensului și conținutului gîndirii, de unde se poate

[1] Ribot, *La vie inconsciente et les mouvements:* „articolul" *La pensée sans images,* Paris — Alcan.

[2] *Étude expérimentale de l'intelligence,* Schleicher — Paris.

vedea că conexiune strînsă între aceste două fenomene sufletești nu există. De pildă : Binet pronunță cuvîntul discuțiune. Subiectele sale în loc să evoce o imagine în legătură cu acest cuvînt evocă o imagine cu totul străină și depărtată ca sens — un drum de țară, un cal etc. Se poate astfel vedea că între imagine și gîndire nu e un raport de legătură necesară.

2. A doua categorie de răspunsuri cuprindea evocări de imagini parțiale. Subiectul nu vedea decît o parte a cuvîntului pronunțat. De ex. — la cuvîntul „carte", imaginea evocată era o pagină sau numai cîteva fraze tipărite.

3. În fine, în a treia categorie : subiectele nu asociau nici un fel de imagine. Elementul reprezentativ lipsea cu desăvîrșire, astfel că subiectele nu-l puteau prinde. Aceste rezultate repetate l-au făcut pe Binet să creadă că imaginea și gîndirea nu merg împreună întotdeauna, că poate deci există o gîndire pură fără imagini. Atunci fundamentul gîndirii nu e imaginea, ci un sentiment, sentimentul intelectual al unui raport.

Iată concluziile lui Binet : „Tout ceci revient donc à conclure que la pensée est distincte à la fois de l'image et du mot, qu'elle est autre chose, qu'elle constitue un élément différent. Mais en quoi consiste cet élément ? Nous supposons qu'il est de la nature du sentiment. Ce serait un sentiment intellectuel, par conséquent assez vague dans sa nature, mais dont nous percevons la présence et dont nous percevons surtout les effets ; c'est surtout par les effets qu'il se révèle à nous, car la pensée n'est point un état, c'est une action, un geste ; on voit la conséquence du geste beaucoup plus que le geste même.

C'est la perception confuse et souvent émotionante de ce qui se prépare et se fait en nous, qui constituerait la pensée. Ce sentiment se précise, quand il se produit des images, des mots, des actes ; les représentations, le langage intérieur et les actes sont des formes conscientes de la pensée, elles en sont la lumière, elles nous la rendent visible, elles nous en révèlent le détail, comme les touches de couleurs que nous voyons se poser sur la toile, quand nous surveillons de dos un peintre qui travaille, nous révèlent ses gests. Mais elles ne viennent qu'après la pensée, elles en sont le

résultat ; avant d'imaginer sa pensée, avant de la parler, on la comprend, on la fait. C'est même ce sentiment, qui dicte les mots, qui suggère les images ; et à leur tour images et mots réagissent sur ce sentiment, l'amplifient, le précisent, ou le modifient par un travail de répercussion où la cause devient l'effet et l'effet devient la cause.

... En tout cas, nous croyons avoir mis hors de doute qu'il y a une pensée sans images, qu'il y a une pensée sans mots et que la pensée est constituée par un sentiment intellectuel. Ce sont la des constatations, tout à fait simples, élémentaires, démontrables, qui serviront plus tard d'assises pour des experiences et des théories nouvelles sur la pensée" [1].

În Germania, mișcarea a luat un avînt și mai bine definit. La Würzburg, în jurul unui institut de psihologie experimentală, o serie de cercetători au inaugurat de asemenea experiențe introspective asupra fenomenului de gîndire. Începutul l-a făcut Karl Marbe.

Mai mult prin aluziuni, prin aserțiuni indirecte, încercarea lui Marbe [2] transpiră spiritul dominant care va preocupa și cercetările de mai tîrziu ale continuatorilor operei sale.

Judecata e o operație mintală autonomă și independentă. În esența ei, ea e paralelă cu imaginea și senzația și nu cauzată sau clădită pe aceasta. Ea nu se formează pe trepte ierarhice a căror ultimă formă este, ci e primordial existentă în viața sufletească, ca și celelalte funcțiuni. Acestea erau concluziile la care, puțin cam timid, ajungea Marbe la 1901.

După el, cercetările s-au precizat și s-au mai înmulțit. Începînd cu H. Watt, continuînd cu August Messer și terminînd cu Karl Bühler, avem toată dezvoltarea evolutivă a problemei.

---

[1] Binet et Simon, *Langage et pensée* în *Année psychologique*, 1908, aceleași concluzii și în : *L'étude experimentale de l'intelligence.*

[2] K. Marbe, *Experimentelle psich. Untersuchungen über das Urteil*, Leipzig, 1901.

Cercetările lui H. Watt au fost efectuate la institutul de psihologie experimentală din Würzburg în vara anului 1902.

Ele erau de o simplicitate, care permitea foarte ușor controlul oricui. Watt e primul care ne-a dat experiențe organizate asupra psihologiei gîndirii [1].

Ele constau din pronunțarea unui cuvînt inductor, de obicei un substantiv, la care subiectul era invitat să găsească :

1. O noțiune subordonată ; 2. Una supraordonată ; 3. Să găsească lotul din care substantivul dat e o parte ; 4. O noțiune coordonată ; 5. Să găsească o altă parte raportîndu-se la un lot comun. La darea răspunsurilor, Watt a observat, că subiectul trecea prin următoarele faze : *a)* Preparația subiectului constînd dintr-o adaptare generală a organismului, privirea îndreptată către experimentator, o stare de așteptare, de concentrație etc. *b)* Apariția cuvîntului inductor. *c)* Căutarea răspunsului, care uneori, mai ales în cazurile de asocieri automate poate lipsi ; *d)* Darea răspunsului însuși, care se face uneori cu elemente reprezentative, alteori fără ele.

În descrierea fazelor gîndirii, se poate observa în experiențele lui Watt, ca și în acelea ale lui Marbe, că elementul comun oricărei judecăți e o stare de preparație, pe care el o numește intenție.

În aceasta stă, după el, fundamentul gîndirii nu cum se credea înainte în imagine ori în senzație. În ce privește legătura gîndirii cu imaginea, Watt a căpătat următoarele rezultate analoage oarecum cu acelea ale lui Binet :

a) Răspunsuri făcute cu ajutorul unei reprezentări ;

b) Răspunsuri făcute cu fragmente de imagini și corectate de imagini verbale și în fine ;

c) Răspunsuri făcute fără ajutorul nici unei imagini. Categoria a treia de răspunsuri a fost cea mai frecventă.

Încă din aceste experiențe se putea vedea cum imaginea și gîndirea au drumuri și funcțiuni deosebite. Din cercetările de mai tîrziu se va evidenția și mai bine aceste constatări. Watt a fost continuat de Aug. Messer,

[1] Aug. Messer. *Exp. psych. Untersuchung über das Denken* în *Arch. für ges. psychologie*, 1906.

care și-a întins experiențele și la cazuri mai complexe de gîndire.

Acesta nu numai că stabilea legături între cuvinte, dar chiar încerca și legături de raționamente între ele. Experiențele s-au făcut tot la Würzburg și printre subiectele de experiență erau și profesorii E. Dürr și O. Külpe.

Probele erau : 1. Să se găsească un obiect subordonat cuvîntului inductor și să se stabilească o legătură între ele. De ex., la cuvîntul catedrală, subiectul răspundea, gîndindu-se la catedrala din Würzburg : stil rococo.

2. Să se stabilească un raport logic între două cuvinte inductoare. De ex. : pozitivism — empirism ; răspunsul era : „noțiuni care se întretaie".

3. Să se pronunțe o judecată de preferință asupra persoanelor, lucrurilor sau stărilor desemnate de cuvîntul inductor. La cuvîntul cafea, subiectul răspundea ceai, la roze — violete.

4. Să se stabilească un raport între două cuvinte evocate de cuvintele inductoare : De ex. : biserică — religie. Răsp. : „prima e subordonată celei de a doua".

5. Să se stabilească un raport între două personalități indicate de cuvintele inductoare : Platon — Aristotel. Răsp. : Același raport între Kant și Comte.

6. Să se pronunțe o judecată asupra unui substantiv sau unui adjectiv luînd singur o poziție în această privință. De ex. : Nietszche — sistematic. Răsp. : deloc.

Găsim și alte experiențe încă mai complicate. De pildă : să se pronunțe o judecată asupra frazei : „Problema moralității e ea o problemă etică ?". Răsp. : Da.

7. Să se răspundă prin unul sau mai multe cuvinte la prezentarea unei imagini, de exemplu o sculptură arhaică reprezentînd pe Adam și Eva. Răsp. : Arta asiriană.

Asupra mecanismului gîndirii, concluziile lui Messer merg în același sens ca ale lui Marbe și Watt. Și el ca și ceilalți doi găsește că ceea ce e caracteristic la un act de gîndire e intenția, actul de preparație, montarea * gîndirii, pe care el o numește : „Einstellung des Organismus" și care constă dintr-o sugestie generală de a as-

* În *Psihologie și viață* (1938), p. 263, Ralea a adăugat : montajul ființei noastre în vederea... (n. ed.)

culta și răspunde logic, în plus, de a avea direcția specială imediată * de chestiune. Această montare se capătă prin educație. Copilul începe prin a coordona răspunsul la chestiune, pe urmă se obișnuiește și efectuează acest proces instructiv.

Iată deci fundamentul gîndirii găsit în această „Einstellung" și nu în datele imaginative și senzoriale. În ce privește legătura gîndirii cu imaginea, Messer stabilește și el existența unor stări de conștiință lipsite de imagini. Așa-numitele „Bewussteinlagen". El le împarte în două categorii : *a)* Stări care corespund la un cuvînt care scapă, nu poate fi prins, dar care pot fi înlocuite printr-o descriere ; *b)* Stări cari nu corespund nici unui cuvînt, dar pot fi descrise puțin.

Și unele, și altele pot fi exprimate sub formă de afirmație, de întrebare sau de dorință.

Din prima categorie, subiectul nu găsește cuvîntul sau imaginea trebuincioasă și răspunde printr-o afirmație vagă : „nu-l știu, dar știu că are un sinonim", sau printr-o întrebare : „Nu e un om celebru" ? sau în fine printr-o dorință : „Ah !, dacă aș ști cel puțin lucrurile ce-l înconjoară" !

Astfel din experiențele lui Messer se poate vedea mai explicit decît din acelea ale înaintașilor săi că gîndirea nu e în mod necesar legată de cuvînt sau imagine și că adeseori se efectuează fără concursul acestora. Concluziunile sale generale asupra gîndirii sînt următoarele :

„Gîndirea se dezvoltă în două feluri : printr-un prim proces numit «Entfaltung» și printr-un al doilea numit «Beziehung.» Primul proces se desfășoară între fenomene de același fel, al doilea între fenomene diferite. În ce privește chestiunea dacă există în aceste legături un raport cauzal, trebuie s-o lăsăm pe seama metafizicei. Ea nu poate fi rezolvită decît cu reflexele acesteia, iar psihologia o va lăsa provizoriu fără răspuns. Reflexiile metafizice ne conduc la concluzia că legătura cauzală nu se află în sfera fenomenelor conștiente, ci într-aceea a fenomenelor cu bază inconștientă" [1].

* Probabil : indicată (n. ed.)

[1] A. Messer, *art. cit.*

Cele mai perfecționate și mai fecunde în rezultate experiențe sînt însă acelea făcute de către Karl Bühler [1]. Subiectele erau tot persoane culte, astfel li se putea pune orice fel de întrebări. De aceea și chestionările puse au fost din cele mai grele. De ex. : „Știți Dumneavoastră ce înțelege R. Euken prin apercepție mondială" sau „putem noi prinde esența propriei noastre gîndiri" ? etc.

Alteori Bühler afirmă o judecată și întreabă subiectul ce sînt. * De ex. : „A gîndi e un lucru așa de greu, încît mulți preferă să judece". Răspunsul cu auto-descrierea procesului mental al subiectului era : „Știam de la început despre ce e vorba, însă termenii întîi îmi scăpau. Pentru a-i prinde repetam ceea ce spuseseți și odată ajunși la scop răspundeam «da». Răspunsul cuprindea acum conștiința unui raport, care putea fi formulat în următorii termeni : a judeca înseamnă aici a pronunța orice afirmație, numai ca să scap de chestiune ; pe cînd a gîndi înseamnă a face un efort logic. Afară de cuvintele auzite și repetate, nici o urmă de reprezentare în minte".

Alt exemplu : „A da fiecăruia al său ar fi să dorești justiția și să creezi haosul". Iată ce răspunde subiectul : „Întîi, am avut un moment de reflexie și am fixat o suprafață înaintea mea, am avut ecoul cuvintelor auzite cu o accentuare particulară de la început pînă la sfîrșit, am avut tendința de a da dreptate celor ce fuseseră spuse ; pe urmă, deodată mi-am amintit de un pasaj din Spencer, relativ la critica altruismului, în care arată că aceasta nu-și ajunge niciodată scopul. Ca reprezentare n-am avut nici una afară de cuvîntul Spencer."

Alt exemplu : „Nu printre criminali sînt oamenii cei mai răi, ci printre aceia care n-au fost condamnați niciodată".

Răspuns : „La început, amintiri relative la Domingo. Pe urmă, deodată gîndirea următoare, dezbrăcată de orice element reprezentativ ; nu comit nici o crimă acei care sînt destul de abili, ca să scape de cod. Aceștia sînt adevărații criminali. Nici o urmă de reprezentare". Com-

[1] Vezi Karl Bühler, *Tatsachen zu einer Psychologie der Denkvorgänge, Arch. f. ges. Psych.*, 1907—1908. În același sens și *Uber Gedankenzusamenhang, Arch. f. ges. Psych.*, 1908".

* De fapt : este. (n. ed.)

parînd gîndirea cu imaginea, Bühler găsește că e imposibil ca aceste elemente fragmentare, sporadice, accidentale să fie fundamentul gîndirii. Acest fundament trebuie căutat în altă parte. Gîndirea, după el, nu e nici o semi-conștiință de reprezentare, fiindcă conține ceva clar și precis, nu e nici cum credeau neoherbartienii, Stendhal sau Lazarus, o condensare a imaginii. Pentru a arăta ce e particular în gîndire, el o analizează și găsește că trei caractere îi sînt esențiale :

1. Conștiința unei regule *(Regelbewusstsein)*,
2. Conștiința unui raport *(Beziehungsbewusstsein)*.
3. Conștiința unei dezvoltări *(Intentionen)*.

Afară de aceste trei caractere restul e accesoriu. În special, reprezentarea e cu totul independentă. Adesea gîndirea și imaginea merg paralel, foarte des își dau ajutor mutual, totuși nu se confundă niciodată. Acestea sînt încercările experimentale făcute la Würzburg pentru a lămuri caracteristica gîndirii și a legăturii ei cu reprezentările. Toate au comun tendința de a arăta că între gîndire și imagine nu e un raport de legătură necesară, de conexiune indispensabilă și inevitabilă și că deci o gîndire dezbrăcată de reprezentări poate exista.

Fiindcă sîntem la literatura psihologică germană, ca să fim complecți, trebuie să adăugăm în aceeași ordine de idei pe logicianii Beno Erdmann [1] și Chr. Sigwart [2], care înainte de cercetările de la Würzburg arătaseră, pe cale logică, posibilitatea unei gîndiri pure sau cum o numește B. Erdmann „Unformuliertes Denken".

Acestea sînt în liniile lor schematice faptele : astfel se prezintă materialul brut al ultimelor cercetări. Totuși se poate vedea ce departe sîntem de concluziile lui Taine și ale școalei asociaționiste.

După ce am expus obiectiv datele problemei în această primă parte a studiului nostru, vom încerca în a doua parte : o cenzurare a materialului, stabilind limitările necesare și păstrînd într-o sinteză unitară ceea ce poate rămîne din aspectul actual al problemei. Vom încerca să dăm, dacă ne va sta prin putință, și o explicare generală a fenomenului. În orice caz, urmînd de-aproape directivele noilor tendințe, sperăm că nu ne vom îndepărta prea mult de atitudinea contemporanilor.

[1] B. Erdmann, *Umrisse zur Psychologie des Denkens.*
[2] Ch. Sigwart, *Logik*, vol. II.

III.

Nu vom critica ca Wundt exactitatea științifică a experiențelor făcute. În biologie, ca în toate științele morale, elementul individual preponderează și de aceea experiența nu are caracterul universal din științele exacte.

Experiența în psihologie n-are științific decît tendința de a fi obiectiv, sforțarea către o bunăcredință științifică. De aceea, de metoda experiențelor nu ne vom ocupa. În ce privește fondul, trebuie să declarăm încă de la început că credem în existența unei gîndiri fără imagini, considerate în generalitatea cazurilor. Experiențele descrise mai sus, concluziile la care au ajuns cercetătorii ne sînt aproape suficiente ca argumentație. Incontestabil totuși că și logicește disocierea între gîndire și imagine și autonomia gîndirii ne apare evidentă.

Se vorbește de mult în psihologie de existența unui raționament inconștient. Se știe cazul unui Poincaré, care găsea soluția problemelor căutate, pe neașteptate, atunci cînd nici nu se gîndea la rezolvarea lor.

Dacă existența unei gîndiri, efectuată altfel decît prin ajutorul imaginilor, e posibilă, de ce n-am admite că există o astfel de gîndire la unele tipuri individuale, chiar sub forma raționamentului obișnuit. Dar nu numai atît. Binet a dezvoltat teza existenței unui raționament în percepție. Se servește acest raționament de imagini ? Desigur că nu. Ar fi și imposibil. Iată deci o a doua formă de raționament fără imagini. De ce n-am admite că există cazuri în viață, în cari sîntem siliți să efectuăm, fie din economie, fie din cauza naturii individuale, astfel de raționamente, dezbrăcate de conținutul lor imaginativ. Raționamentul e un fapt sufletesc cu legile lui proprii, facultatea de a avea imagini e un alt fenomen sufletesc, de asemenea cu caracterele lui proprii.

Dacă am încerca o mică paralelă între aceste două fenomene sufletești, am vedea nu numai că nu coincid, dar nici nu se aseamănă, ci din contră iau cîteodată poziții antagoniste.

Imaginea are aproape întotdeauna un caracter local. Ea precizează un anume loc în spațiu sau un anume moment în timp. Funcțiunea ei e analitică, legată de atitudini și momente speciale. Nu poți vedea decît o singură și anume casă, o singură și anume pădure, un singur și

anume om. Din contră, raționamentul e general. Mai presus de condiții, de loc și moment, el arată raporturile durabile și existente pretutindeni. El e sintetic și îmbrățișează un domeniu universal de fapte. Cum s-ar putea ca imaginea cu caracterul ei fragmentar și local să servească drept baza raționamentului ?

Dar nu numai atît. Pe cînd imaginea se desfășură după o linie capricioasă, fără nici un principiu diriguitor, legată doar de hazardul asociațiilor, gîndirea urmează un drum unitar, luminat întotdeauna de o finalitate conducătoare.

Gîndiți-vă la desfășurarea unui vis. Ce haos incoherent de imagini prăbușite unele peste altele, mutilate, aci lente, aci precipitate, aruncate de o mînă șovăitoare și încurcate într-un labirint inextricabil de fire ! Gîndiți-vă acum la felul sistematic în care sînt îmbibate elementele unui raționament, la ordinea prestabilită parcă într-un singur tipar — (*Regelbewusstsein* a lui Bühler) în care se succedează întreaga lui evoluție către un punct luminos — care e scopul directiv.

Poate exista vreun concurs, bazat pe afinități mutuale, pe armonii de natură între aceste fenomene psihologice ? Desigur că dacă cîteodată se împreună, aceasta se întîmplă fie pe baza comunității de obiect, fie pe baza principiului că toate actele sufletești se influențează reciproc, fie în fine că una din ele, neputincioasă de a se dezvolta singură, apelează la ajutorul celeilalte. Incontestabil că între gîndire și imagine nu există o legătură cerută cu necesitate. Conexiunea dintre ele e rezultatul unei obișnuințe consacrate de timp, obișnuința contractată din neputința raționamentului de a se satisface singur pe sine.

Dar dacă admitem că o gîndire fără imagini există, nu vom cădea în eroarea în care cad susținătorii tezei contrare care susțin că nu există decît o gîndire cu imagini. Desigur că, în toate, atitudinea medie e cea adevărată. Nu există numai gîndire fără imagini, după cum nu există numai gînduri cu imagini, adică există și una, și alta. Mai mult decît atîta, gîndirea fără imagini e un gen mai rar, condiționat de anume factori. Restul obișnuit al fenomenelor de gîndire e acela al gîndirii cu imagini. Și arătînd cele cîteva cazuri și condiții pe care le credem capabile de a da o gîndire fără imagini, vom

limita implicit și rolul, și extensiunea acestui fel de gîndire în viața sufletească.

După noi, gîndirea fără imagini are loc numai în două feluri de împrejurări : atunci cînd natura momentului și conținutul sufletesc e de așa natură încît o altfel de gîndire nu e posibilă și atunci cînd temperamentul special al gînditorului o cere. Natura momentului sufletesc, adică primul factor, se reduce la felul cum sînt evocate imaginile ce ar putea să însoțească un raționament. De natura lor depinde și formarea raționamentului, cu sau fără concursul lor.

În primul rînd, cînd imaginile unui lucru sînt prea slabe ca puncte de reper, gîndirea se va efectua fără ajutorul lor sau cu frînturi alterate și foarte vagi din ele. Cînd mă gîndesc de ex. la o localitate văzută în copilărie de care aproape nu-mi mai aduc aminte și sînt silit să pronunț o judecată asupra ei voi gîndi cu puține imagini dacă nu fără ele.

De asemenea, am observat că dacă pronunțăm o judecată asupra unor lucruri prea familiare, adică cînd imaginile sînt prea cunoscute, efectuăm în mod mecanic o gîndire fără imagine. Gîndirea fiind sigură de existența acestor imagini și considerîndu-le prea iute, aproape nu le observă și lucrează în mod automat trecînd prea repede asupra lor. Deci imaginile prea slabe, ca și imaginile prea tari sînt motive aproape egale care dispensează gîndirea de concursul acestora.

Afară de acestea, cînd gîndirea e silită să lucreze repede, astfel ca să nu piardă un fir conductor sau un șir sistematic de idei, aproape că nu întrebuințează imagini. Am observat că de cîte ori urmăresc un curs sau o conferință care se desfășoară prea repede sînt silit să gîndesc și să pricep fără imagini. De asemenea, cînd se pronunță un discurs sau se citește ceva cu glas tare, pentru auditor gîndirea lucrează prin ea singură automat fără imagini.

E de observat ca o trăsătură comună acestor împrejurări că dacă gîndirea e silită să se accelereze dintr-o cauză oarecare ea lasă de o parte povara imaginilor și continuă singură mai departe drumul său. Astfel toate cazurile de accelerare a gîndirii sînt indirect și cauze ale gîndirii fără imagini. De asemenea, toxicele inteligenței și excitantele medicale : opiul, alcoolul, eterul etc.

e probabil că influențează suficient asupra apariției gîndirii fără imagini. Ar fi poate și util și interesant de făcut un studiu asupra corelațiilor dintre aceste excitante și apariția gîndirii fără imagini. La întrebările [pe] care le-am făcut cîtorva persoane asupra faptului dacă au reprezentări cînd judecă în stare de beție, mi-au afirmat că gîndirea le vine dintr-odată cu o iuțeală neobișnuită și fără prea multe reprezentări dacă nu de loc. Desigur, afirmația e cam problematică, dată fiind neputința de a se observa suficient în stare de beție.

Afară de natura unor momente ca cele citate mai sus, care determină o gîndire fără imagini, spuneam că aceasta poate fi cauzată în al doilea rînd de temperamentul special al celui ce gîndește. Ribot e primul care a observat că marii mistici au făcut apologia unei gîndiri pure [1].

Misticul are gîndirea, fără să aibă viziunea imaginilor ce o însoțesc. Iată mărturisirile unei mistice citate de Ribot, M-me de Guyon : „Le caractère de ces paroles est de se faire entendre à l'âme sans l'intermédiaire des sens intérieurs, par la pénétration directe de l'entendement", sau ale cardinalului Bona : „La voie de Dieu retentit dans le silence le l'âme, non à travers les oreilles du corps, ni par l'imagination, mais par la vertu toute spirituelle de l'entendement" [2]. Ribot mai citează și pe celebrul Swendenborg. La mistici, raționamentul e mai mult o afacere de sentiment. E sentimentul efectuării de relații între două necunoscute. Acest sentiment singur interesează, restul, adică datele gîndirii, este indiferent.

Ca și misticii, matematicienii de profesie au reușit probabil să aibă gînduri fără imagini. Totuși nu se poate ști dacă și aceștia n-au viziunea cifrelor.

În orice caz, acest capitol nu se poate azi elucida așa ușor. El e întreg de făcut. Ne vor trebui mărturisirile de introspecțiune ale matematicienilor, care vor trebui să fie și puțin psihologi, ca să știe să se observe. Altfel, pe premise logice, nu putem afirma nimic. Tot așa și despre procesul mental al metafizicienilor care lucrează cu noțiuni abstracte.

[1] Ribot, *La vie inconsciente et les mouvements*, Paris, Alcan, 1916.
[2] Ribot, *op. cit.*

În fine, o a treia categorie de temperamente înclinate către gîndirea fără imagini sînt acei pe care-i numește Binet [1] tipuri inconștiente. E cunoscut cazul lui Poincaré sau acel al lui F. de Curel, studiat de Binet [2]. Ambii căpătau soluțiile căutate printr-un raționament inconștient. Dar și în viața de toate zilele partea acestui raționament inconștient nu e mică. În calculele mărunte, în intuițiile practice, raționamentul inconștient e un factor indispensabil.

Determinată de cele cîteva momente citate mai sus și de aceste cîteva specii de temperamente personale, gîndirea fără imagini apare ceva mai rar în viața de toate zilele de cum apare gîndirea cu imagini.

Totuși, și una, și alta își dispută rolurile, și una, și alta se succedează la intervale aproape proporționate pe scena conștiinței. Astfel, orișice atitudine exclusivă care susține existența numai a uneia din aceste două feluri de gîndiri e exagerată. Dar dacă gîndirea poate exista și fără imagini, dacă raportul între ele nu e ceva necesar, atunci care e explicația conexiunii dintre ele, în baza cărei necesități vitale aceste două fenomene sufletești, deosebite ca natură, s-au alăturat ?

* * *

Ca să putem pricepe natura și explicarea [pe] care vom da-o gîndirii fără imagini, va trebui să privim un moment istoria evolutivă a facultăților de cunoaștere. Incontestabil că, în această privință, cel mai elementar mod de cunoaștere e cel imediat, modul de a cunoaște prin senzații și imagini disparate. Prezentul imediat este cunoscut prin astfel de imagini, care odată șterse din conștiință nu se mai pot menține și dau loc altora. E un mod de a cunoaște anarhic și incoherent, la care jocul imaginilor e determinat numai de excitarea din afară.

Ceva mai tîrziu se constituie un mod mai complicat : acela al asociației dintre imagini. Imaginile se recheamă și se resping după asemănări sau deosebiri. Gîndirea apare ceva mai tîrziu. Forma ei elementară nu e decît

[1] Binet, *Ideés mod, sur les enfants*, Paris, 1909.
[2] Binet, *F. de Curel* în *Année psychologigue*, 1910.

o asociație ceva mai largă și mai lesne de făcut. Ea nu poate opera decît cu ceea ce-i furnizează simțurile, adică cu imagini, fiindcă un proces biologic de adaptare strîmtă nu-i permite o desprindere mai largă de mediul ambiant.

Încetul cu încetul, procesul de adaptare devine mai variat, imaginile se înmulțesc, gîndirea începe a lucra cu ele mai repede, ca cu orișice lucru sigur și banal. De unde la început gîndirea dibuia și, în această dibuire, imaginea o ajuta să se orienteze, acum gîndirea capătă prin repetiție agilitatea și dibăcia unui instinct. Ea se înfăptuiește asupra imaginilor cunoscute, trece asupra lor așa de iute, încît aproape că nu le ia în considerație. Cu timpul, acest proces, dacă-l putem numi de „instinctivare" a gîndirii, leapădă din ce în ce cortegiul său imaginativ și își extrage materialul din inconștient.

Numai atunci cînd gîndirea greșea în unul din rezultatele sale, atunci alerga la protecția imaginilor ca să-și precizeze mai bine direcțiunea. Gîndiți-vă că totdeauna cînd greșim, cînd facem o lacună de judecată și trebuie să reîncepem raționamentul de la capăt, acest raționament va fi totdeauna însoțit de imagini fiindcă ne muncim să controlăm prin imagini veracitatea acelei gîndiri.

Astfel, nu ni se pare că e hazardat să afirmăm aici că imaginile nu servesc decît ca un control al gîndirii și că deci gîndirea însoțită de imagini e semnul unei neputințe de funcționare. Aceasta ni se pare concluzia și explicarea cea mai firească după excursul pe care l-am făcut în domeniul problemei. Cortegiul de imagini ce însoțește o gîndire e stîlpul pe care ea se menține. O gîndire sigură de sine n-ar întrebuința niciodată în desfășurarea ei imagini. Imaginea, dacă putem întrebuința comparația, e contramarca gîndirii, cotorul ei de control.

Numai din neputința de a cunoaște sigur lumea exterioară, gîndirea și-a anexat concursul imaginilor. Din contra, gîndirea fără imagini e semnul unei independențe, deci al unei forțe și al unei victorii ; e semnul unei funcțiuni care prin repetiție și exercițiu se poate satisface pe sine și găsește în ea însăși elementele dezvoltării sale.

Din același motiv, trebuie să ne-o reprezentăm ca o ultimă și cea mai superioară funcțiune sufletească. Abia prin ea, raționamentul și-a atins autonomia lui.

Ca să vă puteți convinge de adevărul de mai sus, n-aveți decît să constatați că totdeauna cînd o gîndire e nesigură, numai atunci se folosește de imagini și că judecata cea mai adevărată din punctul de vedere al teoriei cunoștinței, raționamentul matematic, se servește de cele mai puține imagini.

Cu acestea ni se pare că am reușit în cadrul restrîns al acestui studiu să facem ceea ce ne propusesem la început : disocierea acestor două noțiuni pe care obișnuința leneșă și timpul le legase așa de strîns împreună. Din descrierea experiențelor făcute de Binet în Franța, din cele făcute la Würzburg, din observațiile critice ce am făcut asupra acestui material, concluzia care se impune e că gîndirea și imaginea sînt două lucruri deosebite cu roluri și drumuri deosebite.

Imaginea dă un ajutor gîndirii, cînd ca punct de plecare, cînd ca precizare și controlare a acesteia. Dar numai atît. Toate aceste ajutoare izvorăsc din neputința încă actuală a gîndirii de a nu putea lucra singură și independentă. Ar fi desigur pripit să afirmăm prea mult superioritatea acestor temperamente după faptul că gîndesc fără imagini. Totuși, dacă am avea gustul reveriilor filosofice în felul lui Renan, afirmația că gîndirea către care se îndreaptă viitorul e aceea fără de imagini n-ar fi tocmai departe de concluziile noastre.

* * *

La sfîrșitul acestui studiu, prin natura lui, nesigur și nefixat încă, ne vine cam greu să tragem o concluzie mai generală. Încercările făcute pînă acum nu sînt decît impulsiunea către o tendință, începutul simptomatic al unei mișcări. Putem noi prevedea ce vor spune experiențele viitoare menite să întregească acest curent ? Desigur că nu. Am schițat cel mult directiva acestui curent, valoarea i-am judecat-o abia în treacăt.

Totuși, curentul acesta, bine precizat ca tendință, are valoarea unei mici revoluții în psihologie și e semni-

ficativ în urmările ce indică, pentru toate problemele și chiar metodele psihologiei actuale.

În primul rînd, cu ocazia cercetărilor de la Würzburg, s-a evidențiat un lucru esențial în psihologie : gîndirea e un fenomen primitiv și primordial în viața sufletească ; el nu se formează ierarhic și geometric pe trepte speciale de la imagine la asociație și de la aceasta la gîndire, ci există ca fenomen dat, care e tot așa de primitiv ca și senzația și imaginea. S-a mai putut constata cu aceeași ocazie un punct peste care orice experiență psihologică a viitorului nu va putea trece : respectarea elementului individual în psihologie. Vechile speranțe ale lui Taine și primele, dar elocventele, în această privință, începuturi ale psihologiei lui Wundt, vechile tendințe materialiste, fiziologiste, pozitiviste etc., care au la baza lor un substrat uniform, au căzut. Nu numai că psihologia nu lucrează asupra unui substrat uniform, ca în științele exacte, dar unitatea individuală cu contingentele și spontaneitățile ei de timp și loc e singura ei realitate. Gîndirea, cu și fără imagini, tipurile de memorie, de atenție, toate depind de structura personală a individului. Astfel, psihologia se va îndrepta către o disciplină mai dezbrăcată de lanțurile unui determinism riguros și, în fine, dacă considerăm că această mișcare din psihologie, făcută cu ocazia expunerii gîndirii, coincide și cu aspectul general al curentelor moderne filosofice ale unui Boutroux, Eucken sau Bergson, vom putea trage concluzia generală că cultura modernă se îndreaptă către un spiritualism moderat. Introspecțiunea în psihologie, respectarea elementului individual etc... sînt suficiente probe în această privință, Dar dacă știința a învățat să respecte drepturile superiorului sufletesc, dacă din aceasta și-a făcut un crez de modestie în fața infinității combinațiilor individuale, în fața acestui meșter inextricabil care e omul, nu înseamnă că psihologia modernă s-a reîntors la vremurile lui Cousin ori Jouffroy. E vorba de o corectare a experienței strîmte și unilaterale în aspecte, cu intuiția directă a materialului viu și variat al realității. Și de la acest compromis fericit, între prudența științei și fecunditatea inspirației personale, așteptăm noi cele mai bune rezultate și în ce privește chestiunea noastră, aceea a raporturilor dintre gîndire [și imagine], și în ce privește celelalte probleme ale psihologiei.

LEGITIMITATEA APRIORISMULUI

JUSTIFICARE PSIHOLOGICĂ

Efortul cultural al sec. XIX se caracterizează prin introducerea concretului în abstract, a vieții cu toate corelatele sale în speculațiile scolasticei. S-a înțeles atunci că știința e construită pentru viață, că nu trebuie să rămîie o divinitate caducă, rămasă alături ori pe deasupra aspirațiilor omenești.

Doctrina kantiană, cu toată genialitatea ei, a apărut și ea ca o uscată formulă medievală. Stima nemărginită pentru rațiune o făcea să considere pe aceasta din urmă ca pe un produs divin, imanent, ca afară de contingențele și vicisitudinile omenești. Logica și categoriile sale constituiau un capitol de quasi-teodicee, instalată ca un principiu matematic peste relativitatea umană.

Astăzi cînd prețuim geniul lui Kant, se cuvine să-i interpretăm gîndul în alfabetul timpului, să-l întinerim cu punctul de vedere al epocii noastre. Kant nu a fost psiholog. Cu toate acestea, psihologia poate aduce doctrinei sale un nou sprijin, îi poate inocula noi germeni în viață. Verificarea kantismului prin logică, cu argumente vechi și moderne, s-a făcut îndeajuns. Justificarea lui psihologică, întrebuințarea noilor achiziții ale științei sufletului la confirmarea adevărurilor afirmate mai bine de un veac de filosoful de la Königsberg vor da „un regain de jeunesse" acestui sistem. O filosofie care e susceptibilă de demonstrațiuni variate e o filosofie eternă și universală, fiindcă nu tratează o singură felie de realitate, ci pe toate.

*
* *

A cunoaște însemnează a asimila noutatea. În adevăr, psihologia actuală a arătat de mult că orice per-

cepțiune e o comparație, bazată pe o judecată sumară și rapidă. Această comparație se face între doi termeni : unul mai vechi, mai cunoscut, care servește de model, de postulat, un altul complet necunoscut. În momentul cînd luăm contact cu un fenomen neîntîlnit încă, prima mișcare a sufletului e să-i dea o interpretare veche, interpretarea pe care obișnuiește să o acorde la fenomene asemănătoare. Toată cunoștința se reduce la o metaforă, prin care se caută asimilarea a două imagini asemănătoare una la alta. Numai că această contopire se face de obicei după modelul uneia din ele, întotdeauna după modelul imaginii mai vechi, mai familiare, pe care sufletul o cunoaște.

Un fenomen e cunoscut cînd e redus la un altul mai vechi. Viața sufletească se orientează în lumea exterioară reducînd actualul la anterior. Bineînțeles asimilarea nu e completă, fiindcă atunci toată cunoașterea n-ar comite decît un perpetuu „petitio principii". Din comparațiunea aceasta reiese un compromis, care aduce de multe ori și oarecare noutate. Ceea ce ne interesează e că prima mișcare sufletească e conservatoare. Ea tinde să interpreteze universul după criteriile pe care și le-a format odată. Și nici n-ar putea fi altfel. Din nimic nu se poate crea nimic. Biblia ne spune că Dumnezeu a făcut pe om după asemănarea sa. Nici atotputernicul nu putea să proceadă altfel, fiindcă alt model decît acela al propriei sale persoane n-ar fi putut găsi. Orice creație pleacă de la un plan, de la un proiect. Cunoștința, ca să dea un rezultat, o informație rapidă, trebuie să se rezume întîi la ceea ce știe. Ea nu-și poate permite luxul unor lente dibuiri succesive ca să ajungă la rezultat prin verificări experimentale. Acțiunea o sancționează din urmă. Atunci îi trebuiesc concluzii repezi. Și acestea nu se pot constitui decît prin asimilări rapide de la cunoscut la necunoscut.

În orice act al cunoașterii, emitem o ipoteză care urmează să fie aprobată sau nu ulterior. O emitem în primul rînd din economie. Dacă ipoteza e justă, — și sagacitatea noastră ne face să găsim din instinct pe cele mai juste —, acțiunea se poate face imediat. Cînd trebuie să deschizi o broască, încerci mai întîi cheile pe care le ai la îndemînă și numai în urmă încerci și altele.

Ipoteza e actul fundamental al oricărei informații pe care o ia eul din lumea exterioară. Ea e în același timp avangarda care ne ferește de surprize, dar e și planul inițial fără de care nici o expediție nu e posibilă. Procedura, metodologia științifică nu e decît mărirea cu lupa sau, cum am zice în termeni cinematografici, „ralentisarea", aceea ce se face în mic și inconștient în fiecare moment al relațiilor noastre cu lumea înconjurătoare. Cînd savantul se servește, într-o descoperire, de o ipoteză probabilă pe care o emite, el nu face decît să imite un act sufletesc, repetat de mii de ori pe zi, cu repeziciunea caracteristică desfășurării fenomenelor psihice.

Ipoteza științifică și cea psihică, prezentă în orice percepție, sînt de aceeași natură, diferența între ele e doar o chestiune de viteză.

Așadar, nu ne putem orienta în haos. Ne trebuie totdeauna un punct de plecare aprioric, prestabilit înainte de orice experiență. Cea mai elementară îndatorire biologică a oricărui organism e prudența, și ipoteza e tocmai expresia acestei prudențe. Studiile etnografice asupra mentalității primitive, care au reînnoit așa de mult perspectivele psihologice, ne aduc, și din acest punct de vedere, o confirmare. O găsim în mizoneismul primitivilor. Nimic nu primesc mai greu sălbatecii decît modificarea ideilor care le au despre lume, nimic nu primesc mai greu decît datele experimentale asupra experienței. Un fapt, chiar evident, îi lasă indiferenți. Cum zice Lévy-Brühl, ei sînt „impermeabili la experiență".

Mizoneismul e prudența elementară în cunoaștere și păstrarea neclintită a unei vechi ipoteze. Apriorismul își găsește deplina lui justificare în mentalitatea primitivă. Nu trebuie să credem însă, printr-o firească grandomanie, că sufletul actual e mult deosebit în această privință. Și el dibuiește în întunericul necunoscutului ajutat de cîrjele unor credințe mai vechi.

În această operație de reducere a noului la vechi, mecanica sufletească imită însăși dialectica existenței. Realitatea obiectivă se desfășoară după aceleași legi. Nu se poate concepe cauzalitate fără prezența antecedentului în consecvent. Evoluția și ea presupune continuitate, adică repetiția unui fenomen, adăugită cu încă ceva.

* * *

După aceste observaţiuni de ordin general, să ne apropiem de verificarea lor în detaliu, urmărind din punctul de vedere aprioristic, rînd pe rînd, fenomenele sufleteşti mai principale. Höffding afirmase deja că *percepţia* nu e decît o comparaţie ; o comparaţie între o dată senzorială mai veche care serveşte drept criteriu şi o nouă senzaţie. Ebbinghaus a definit mai clar percepţia : o senzaţie întovărăşită de memorie. Fiecare organizaţie mentală are un trecut plin de experienţe. Cînd ia contact cu ambianţa, ea nu se mulţumeşte cu o înregistrare pasivă de impresii senzoriale, ci le preface după amintirile anterioare servite de memorie. În aceasta din urmă, intră în primul rînd moduri, scheme de senzaţii mai vechi, dar intră mai ales o cenzură a eului, o atitudine a personalităţii, acea „attitude du moi" a psihologilor francezi sau acea „apercepţie" a psihologilor germani.

Acum 20 ani încă, A. Binet, nu s-a rezumat la aceste generalităţi. În lucrarea sa *Psychologie du raisonnement*, el a arătat că în actul percepţiei se efectuează nici mai mult nici mai puţin decît un raţionament, de formă silogistică, în care premisa majoră apărută inconştient caută să subsumeze pe celelalte două. Raţionamentul acesta s-ar efectua extrem de repede şi de abia ne apare doar concluzia, rezultatul. La o analiză mai atentă însă, el se poate descompune în termenii săi componenţi.[1] Premisa majoră, care în raţionamentul perceptional joacă rolul de ipoteză, e oferită de memorie. Abia de la Bergson încoace s-a putut constata că cea mai generală şi în acelaşi timp cea mai fundamentală activitate sufletească e memoria. Ea intervine în orice act de cunoaştere deviindu-l în sensul trecutului ori al tendinţelor personalităţii. În intervenţia ei, trebuie să vedem punctul central al apriorismului, toate experienţele trecutului, cunoştinţele viitoare. *„Trecutul nostru întreg ne urmăreşte în fiecare moment :* ceea ce am simţit, gîndit, voit din prima noastră copilărie se apleacă deasupra prezentului spre a se contopi cu el, împingînd uşa conştiinţei care ar

[1] A. Binet, *Psychologie du raisonnement*, Paris, 1902.

vrea să-l lase afară".[1] Prin intervenţia memoriei, viaţa psihică poate deveni activă, diriguind senzaţiile, nu lăsîndu-se tîrîtă de ele. Acelaşi rol îl joacă şi *atenţia*. S-a crezut multă vreme că acest fenomen sufletesc e atras de afară de o excitaţie puternică, care ne fascinează şi ne ţine legaţi de un spectacol exterior. După această explicaţie, senzaţia ar fi condiţia principală a atenţiei. Un zgomot brusc, o culoare intensă ne îndreaptă involuntar cîmpul conştiinţei către ele. Dar această explicaţie e incompletă. Există, de fapt, în atenţie, un fenomen *prealabil*, un fenomen de memorie anterior excitaţiei care derivă busola atenţiei. E ceea ce W. James a numit *prepercepţie.*[2] Ca să putem fixa un obiect trebuie să ştim mai *dinainte* ce formă are, să putem avea o reprezentare netă a ceea ce ne aşteptăm să vedem. Daţi spre descripţie unui copil un obiect oarecare. El nu va reuşi să descrie decît caracterele, trăsăturile, pe care le cunoaşte deja. Atenţia nu e deci decît o imagine mentală proiectată în afară şi pe care o aşteptăm să se producă. După W. James, un cercetător francez Revault d'Allones a insistat asupra altui element aprioric în atenţie, asupra „schemelor". Kant însuşi indicase studiul acestor fenomene.[3] Psihologul francez arată că concentrarea atenţiei e precedată de o serie de imagini rezumative, „des images pauvres ou appauvries". Ele ne dau un fel de idee antemergătoare a fenomenului de perceput. De pildă : „silueta oferită de umbră ne ajută să înţelegem mai bine obiectul ; calul tăiat rudimentar în lemn sau desenat pueril pe hîrtie ajută pe copil să priceapă mai bine calul care trage trăsura ; un lucru nu poate fi descifrat pînă nu-i putem impune o «schemă» ; numai prin «scheme» familiare putem recunoaşte o fiinţă bizară, numai aşa le putem asimila sau distinge ; numai prin «scheme» motrice putem deveni abili şi putem dispune de o serie de acţiuni cu care influenţăm lucrurile exterioare".[4] Bergson, la rîndul său, a insistat şi el asupra

[1] Bergson, *Matière et Mèmoire, passim ; Evolution créatrice*, p. 5.
[2] W. James, *Précis de Psychologie*, p. 305—308.
[3] Kant, *Critique de la Raison pure*, Paris, 1869, t. I., 198—208.
[4] Revault d'Allones, *Le Schématisme, Rev. philos*, Ianuarie, 1915 şi Dumas, *Traité de Psychologie*, p. 896.

acestui fenomen de schematism. Și el vorbește de acea „schéma dynamique" care „consiste en une attente d'images, en une attitude intelectuelle... il présente (le schéma) en images de devenir, dynamiquement, ce que les images nous donnent comme de tout fait, à l'état statique. Présent et agissant dans le travail d'évocation des images, il s'efface et disparaît derrière les images une fois evoquées, ayant accompli son oeuvre". [1]

Revault d'Allonnes a ajuns să ne dea chiar și o clasificație a acestor scheme : *a)* perceptive sau completive — care întregesc lacunele unei senzații insuficiente ; *b)* ordinatorii — ceea ce numea și Kant «scheme transcendentale» : spațiul, timpul etc. ; *c)* aspective, în baza cărora asimilăm un obiect ori o persoană, după fizionomie, alteia ; *d)* nominale sau verbale, scheme legate de un cuvînt ; în fine, încă cîteva, al căror conținut e mai vag determinat. [2] Ceea ce e interesant din acest studiu e că se arată clar cum atenționea noastră e determinată de imagini rezumative, extractive, a priori, care îi indică și direcția. Mulți oameni nu ajung niciodată la concepte clare, bine definite. Gîndirea lor plutește între aceste scheme vagi, generice, simplificate, al căror rol în formarea atenționii ne pare indubitabil.

*
* *

Psihologia contemporană nu are încă un studiu științific complet asupra credinței. Și totuși acest fenomen sufletesc e în adevăr primordial în orice organizație mentală. Cercetările care s-au întreprins asupra credinței sînt mai ales de ordin moral. De la Pascal și pînă la W. James, s-au arătat avantajele de terapeutică morală ce decurg dintr-un act de credință. Moraliștii au ținut să demonstreze că nimic nu e mai întăritor, mai stenic pentru forțele noastre sufletești decît încrederea, decît pari-ul pe care-l fac asupra unei ipoteze și în confirmarea căreia crezi.

Ni se pare însă că nu era nevoie de recomandat credința sub formă de rețete morale. Acest act sufletesc

[1] Bergson, *L'Energie spirituelle*, p. 184 și 199.
[2] Revault d'Allonnes, *ibid.*, p. 898—901.

există, n-are nevoie să fie creat. El formează elementul aprioric în adevăr ireductibil al oricărui act sufletesc. Orice gînd, orice act, orice senzație chiar e o afirmare și e greu de închipuit afirmare fără credință.

Fechner a deosebit trei feluri de credințe. Cele dintîi sînt de *autoritate*. Credem în ele printr-un fel de sugestie exterioară impusă de oameni cu ascendent, de principii ori de tradiție. Prestigiul pe care aceste valori exterioare îl exercită asupra noastră e necondiționat. Mecanismul său e inconștient ; autoritatea e irațională și adesea absurdă. O a doua categorie o constituie ceea ce se numește *„croyance par besoin"*. Avem nevoie ca un lucru să fie așa cum voim și ne antrenăm chiar să-l credem ca atare. Ne trebuie cutare ipoteză, fără de care ne-am simți decepționați. De cîteori în lupta vieții ne e necesar să credem că un amic ne e credincios și continuă să credem, chiar cînd avem indicii că nu e așa ; de cîte ori în momente de dragoste, îndrăgostitului îi *trebuie* să creadă în fidelitatea iubitei sale și o crede, fiindcă ruinarea unei credințe aduce cu ea o deprimare generală ? De asemenea, un bolnav chiar în fața progreselor boalei se va agăța de multe ori de ideea că e perfect sănătos : credințe bazate pe o minciună semi-conștientă, minciună fecundă însă, care ne dă tăria de a suporta viața.

Un al treilea fel de credințe, cel mai superior din toate, e acela bazat pe *experiență*. O verificare experimentală odată făcută constituie, după expresia lui E. Mach, o lege de economie. Bazați pe inducțiune, ne vom permite să credem că toate cazurile viitoare nu vor face decît să confirme experiența și prin aceasta ne scutim de a o mai repeta.

Toate aceste categorii, care epuizează mai mult ori mai puțin natura credințelor, se găsesc în orice act sufletesc oricît de elementar, ca un element ireductibil, pe care sufletul nostru îl opune surprizelor și contingențelor venite din afară. În credință, se oglindește în același timp unitatea ca și specificitatea structurii noastre sufletești. Ea e instrumentul pe care particularitatea eului îl opune invaziei lumii anarhice din afară, pe care, cum ar zice Fichte, eul îl opune non-eului. Sînt ridicate la rangul de credințe ipotezele care prezintă puternice afinități cu personalitatea noastră. Transformarea în con-

cept bine definit a unei ipoteze de valoare subiectivă și *proiecțiunea* ei în afară, pînă la o interpretare a lumei exterioare, constituie însuși actul de credință. Sub acest aspect, ea se găsește prezentă în toate fenomenele sufletești, chiar în cele mai elementare, colorîndu-le cu tonalitatea ei, conducîndu-le către o concluzie prealabil stabilită.

De cele mai multe ori, actul nostru de cunoaștere e un proces de verificare, de justificare a unei ipoteze, nu de informație pasivă, cum se crede de obicei. Procesul de cunoaștere e un proces *sui generis* al cărui verdict e promis mai dinainte unuia din avocați. Dezbaterile se desfășoară pentru a aduna probe ori martori, în favoarea cîștigătorului prealabil indicat, nu pentru a căuta, printr-un act obiectiv, dezinteresat, de partea cui stă dreptatea.

Funcțiune fundamentală a activității sufletești, credința intervine în toate fenomenele psihice. În primul rînd, în percepție și prelungirea ei, în reprezentare. Am pomenit mai sus de teoria lui Binet asupra raționamentului în percepție. Vom aminti în plus, aici, de capitolul iluziilor, în special de cele optice. Un baston văzut în apă ne pare rupt și, oricît ne arată experiența că greșim, de foarte multe ori vom continua să-l considerăm rupt. E o eroare să vedem că trenul în care sîntem se mișcă și cel care pleacă stă pe loc, totuși de multe ori ne vom înșela. Intervenția cea mai puternică însă a credinței în percepție o găsim în concepția noastră despre lumea exterioară. Realitatea e credință. Sîntem convinși că ceea ce ne raportă simțurile despre lumea exterioară există întocmai. E o credință implicită, inconștientă, ca și credința în propria noastră existență, în unitatea eului etc. Același lucru pentru imagine. Taine a definit-o „o halucinație adevărată". Dar de multe ori ea nu e nici măcar adevărată. Mulți scriitori, printre alții e cazul lui G. Flaubert, cred în plăzmuirile imaginației lor ca în fenomene reale. La fel misticii. În ce privește asociațiile de idei, constatăm că de cele mai multe ori credința într-un raport oarecare e aceea care oferă legăturile asociative. De asemeni, oricît ni s-ar părea scutit raționamentul de intervenția credinței, ea e aceea care sugerează premisa majoră de la care pornim și, de multe ori, chiar și concluzia.

Nu mai vorbim aici de un capitol prea cunoscut, de rolul credinței în logica afectivă sau emoțională. E un adevăr de bun simț pe care toată lumea îl recunoaște, cu atît mai mult cu cît a fost popularizat de Ribot.

Vrem însă să amintim aici de aplicația acestei concepții la psihoterapie. O bună parte din nevroze sînt considerate astăzi, în special isteria, după studiul lui Babinski, ca boale mentale și anume ca *boale ale credinței*. Nu se mai consideră astăzi maladiile nervoase sub punctul de vedere materialist-fiziologic, care le consideră ca insuficiențe funcționale ori chiar leziuni organice. Elementul psihic e introdus pe primul plan. Ceea ce lipsește unui psihopat e *credința în realitate*, ceea ce P. Janet numește „la fonction du réel". El nu-și mai poate coordona amintirile, percepțiile, actele în raport cu o ipoteză primordială care le dă unitatea și care e tocmai credința că ceea ce e în afară de el există în adevăr, credința într-o realitate omogenă și uniformă. De aici incoherențele, melancolia, frica bolnavului [1]. Cunoștința sa e atinsă : îi lipsește elementul aprioric care condiționează orice parcepție justă a exteriorului.

Fără de el, bolnavul e complet dezorientat, lipsit de busola care îl ajută să se miște în mediul înconjurător. El nu mai are nici *sentimentul momentului prezent*. Nu mai poate plasa evenimentele în spațiu, nici în timp. E oarecum în afară de ele. Atrofia credinței aduce cu ea în mod necesar atrofia cunoștinței. De îndată ce bolnavul, sub acțiunea medicului și a împrejurărilor, capătă încetul cu încetul încrederea în realitate, cunoștința sa se reorganizează, se coordonează și ea în consecință.

Iată o experiență psihiatrică, care poate deveni un fapt crucial, cum zicea Bacon, pentru teoria cunoașterii. Observațiile lui Janet pot fi privite ca un fel de *kantism experimental*. Ele arată de minune că nici o cunoaștere nu e posibilă fără de coordonarea prealabilă a unui element aprioric.

Să ne închipuim un moment că lucrurile s-ar petrece altfel, că cunoștința ar fi posibilă fără credință. Ar trebui să cădem atunci cu toții în nesiguranța, în șovăiala,

[1] Vezi : P. Janet, *Les Obsessions et la Psychasthénie*, Paris, 1902.

în provizoratul psihopaților. Nu ar fi posibil nici un progres, cînd ar trebui să controlăm adevărul fiecărei percepții, fiecărei idei, fiecărei imagini. Trebuie să acceptăm anumite lucruri cu confienţă, fără a le mai controla, fără a ne mai îndoi de fiecare din ele. O lege de economie o cere. După cum știința ne evită sarcina de a repeta la infinit toate experiențele ; după cum știința, care e o credință bazată pe mai mult control, e înainte de toate o lege de economie, tot așa, în domeniul cunoașterii, în chiar datele percepției, credința e o ipoteză fecundă, pe care trebuie să o acceptăm ca adevărată a priori spre a nu reîncepe de la capăt, veșnic, verificarea fiecărui contact cu lumea exterioară. Thomas Hardy spune cîndva cu drept cuvînt : „La vie n'est pas aussi longue pour qu'on puisse réduire toutes choses en propositions d'Euclide, avant d'y croire“ [1]. Experiența ereditară, obiceiul, memoria, educația, sugestia, autoritatea, toate acestea ne oferă modele gata făcute, pe care le întrebuințăm ca postulate evidente, de a căror veracitate nici nu ne mai întrebăm. Astfel, în baza acestui artificiu, e posibil progresul în cunoștință ca și în știință.

O. Wilde scrie undeva : „Nu numai că nu e adevărată afirmația după care arta copie natura, dar e mai fundat să spunem că natura copie arta. Nu vedeți cum seamănă, de o bucată de vreme, toate peisajele cu tablourile lui Corot ?“.

Intenția scriitorului englez a fost, desigur, de a emite un paradox spiritual. Aceasta nu-l împiedică însă de a fi formulat un profund adevăr.

Vedem, în general, natura cu ochi preveniți. De cele mai multe ori, o falsificăm după mentalitatea epocii în care trăim, după adevărurile [pe] care le recunoaștem, după principiile care formează cultura noastră. Un artist educat în tehnica unui Cezanne de pildă, în maniera sa de a vedea liniile și culorile, va percepe natura sub acest aspect. Că e așa ne-o dovedesc școlile picturii, după care culoarea, desenul, perspectiva se schimbă de la epocă la epocă. Aplicăm, în general naturii, un credo artistic, cultural care ne face să o interpretăm, să o percepem, în sensul educației și preocupărilor noastre.

[1] Citat de C. Bos, *Psychologie de la croyance*, p. 69.

Ceea ce numim *cultură* e de obicei un sistem de credințe comune, sancționate social. Proiectăm în afară de noi diferitele noastre credințe. În această obiectivare, se întîmplă nenumărate coincidențe tipice, transformate încetul cu încetul în reprezentări colective.

Un european, cînd va intra în relație cu o serie de manifestări ale mentalității asiatice, le va opune reprezentările sale colective, constituind, în ansamblul lor, cultura sa.

Pe deasupra indivizilor, se formează în societate serii de credințe comune, de reprezentări care, depășind sfera individuală, sînt comune la toți indivizii unui grup. Europenii *văd* natura într-un fel, asiaticii în altul, australienii în altul. Intervine în percepție, un criteriu social care o modifică în sensul său. Pentru intelectuali și artiști, O. Wilde are dreptate cînd spune că natura se modelează după artă, adică după ochiul care o percepe și care e educat după o anume concepție estetică. Cele mai multe etaloane [illegible]ăsură, fie estetică, fie morală ori logică, sînt luate de-a gata din mediul social. Am arătat cu altă ocazie [1] rezultatele la care a ajuns școala sociologică franceză, în privința teoriei cunoașterii sociologice. Era vorba acolo de felul cum societatea creează reprezentări colective, deosebite de reprezentările individuale. Primele se caracterizează prin aceea că sînt comune unui grup social, că sînt tradiționale, transmisibile de la o generație la alta, în fine, se opun indivizilor cu un caracter de constrîngere exterioară.

În societățile primitive, aceste reprezentări au o forță deosebită. Lipsit de personalitate, sălbatecul percepe lumea exterioară prin modelajul social. Dar chiar și în societățile civilizate, contemporane, influența acestor categorii sociale e fundamentală. Cîți nu gîndesc altfel decît în funcție de criteriile, de prejudecățile pe care le oferă mediul în care trăiesc ?

Psihologia tradițională a neglijat cu desăvîrșire aceste etaloane sociale în judecată. Caracterul lor principal e aprioritatea lor. Ele se impun de către subiect în mod prealabil experienței. În această privință, kantismul și sociologismul își dau mîna, sînt în deplin acord.

[1] *Revista de filosofie*, vol. IX nr. 1.

Aceste cîteva observaţiuni disparate, luate la întîmplare din domeniul psihologiei, n-au decît un scop: acela de a arăta şi cu ajutorul altor probe tinereţea şi actualitatea apriorismului kantian. Un sistem care poate fi veşnic întărit de toate achiziţiunile noi ale ştiinţei, care, departe de a fi contrazis, e veşnic confirmat de faptele şi teoriile noi, e un sistem de lungă vitalitate. Şi fiindcă astăzi vorbim mai rar şi mai circumspect despre eternitate, a constata că, după o sută de ani, ceea ce se gîndeşte azi e în conformitate perfectă cu ceea ce gîndea filosoful german de la Königsberg e supremul omagiu. Şi ceea ce e interesant nu e numai *longevitatea* filosofiei kantiene, dar şi multilateralitatea, universalitatea sa.

Kantismul are înainte de toate o semnificaţie logică. Şi vor fi mulţi filosofi ortodoxi, puriști ai abstracţiunii, pe care îi va enerva, atunci cînd e vorba de marele filosof, un alt limbaj decît acela al teoriei cunoaşterii. Mulţi vor găsi că justificarea psihologică ori sociologică a apriorismului e, dacă nu o împietate, cel puţin o deplasare a chestiunii. Credem din contră că o teorie e cu atît mai genială, cu cît poate fi demonstrată pe maximum de căi posibile. Aceasta înseamnă că ea închide o porţiune mai mare din univers, că oglindeşte o infinitate de perspective ale existenţei.

În afară de aceasta, orice ar susţine unii comentatori, semnificaţia psihologică a kantismului ni se pare evidentă. Kant nu a tratat problema psihologiceşte, fiindcă în timpul său această disciplină nu avea încă o formaţie bine închegată. Aceasta nu interzice însă faptelor sufleteşti care vin în ajutorul ei să o confirme.

Am dori ca din observaţiunile de mai sus să se degaje şi o altă concluzie, anume inerenţa fenomenului *ipoteză* oricărei cunoaşteri omeneşti. Şi aceasta poate că depăşeşte întru cîtva kantismul.

Într-un studiu mai vechi, *Ipotezele şi limbajul* [1], dl. I. Petrovici scrie următoarele: „Probabil însă că ipoteza nu este numai o etapă a cercetării fertile, ci este totdeodată o formă constantă a minţii cercetătoare, un act obişnuit al spiritului nostru, un moment psihologic comun tuturora, cînd vrem să stabilim un lucru oricît de mare sau oricît de neînsemnat. Şi pentru ca să trecem, dacă se poate, de la recunoaşterea utilităţii sale la recunoaşterea prezenţei sale în orice împrejurare, e bine să găsim, de e posibil, un element de constatare ceva mai general". [1]

[1] Vezi I. Petrovici, *Probleme de logică*, ed. II, Buc., 1924, p. 109.

Şi dl. I. Petrovici îi găseşte prezenţa în una din cele mai generale forme ale activităţii sufleteşti, în limbaj: „Dar afară de aceste indicaţii, intervenţia regulată a ipotezei, atîta vreme nesocotită de logiciani, faptul că dînsa e intim legată de manifestarea cugetării noastre o mai mărturiseşte după a mea părere şi o obştească formă lingvistică, dacă îi dăm interpretarea cea mai justificată.

Limbajul este opera anonimă a maselor şi oglindeşte psihologia generală... Forma linguistică ce oglindeşte rolul covîrşitor al ipotezei în practica gîndirii, prezenţa afirmării suspendate înaintea aserţiunii definitive este, credem, particula: *Da*, corelatul particulei: *Nu*" [2].

Acesta a fost şi scopul nostru: ceea ce dovedeşte dl. I. Petrovici pentru limbaj noi am căutat să-l arătăm pentru percepţie, reprezentare, raţiune. Am încercat să arătăm *credinţa* ca ipoteza fundamentală a relaţiilor dintre subiect şi lumea înconjurătoare.

Prin aceasta se poate stabili unitatea dintre *cunoştinţă* şi *ştiinţă*. Ceea ce efectuează cu metodă şi răbdare un savant în laborator, atunci cînd după o serie de garanţii emite o ipoteză, o face şi cel mai umil dintre oameni, inconştient şi cu mult mai rapid, în chiar actul percepţiei. După cum Mr. Jourdain al lui Molière făcea proză fără să vrea, tot aşa fiecare din noi, într-o anumită privinţă, face ştiinţă fără să ştie. Ştiinţa nu e altceva decît reproducerea încetinită şi asigurată de anumite precauţiuni a actului de cunoaştere. Şi aici, şi acolo domină ipoteza. Acolo stabilirea ei e mai mult sentimentală, aici bazată pe o serie de coincidenţe sistematic observate. Motivaţiunea e deosebită, natura actului e însă aceeaşi. De la percepţie la reprezentare şi de la aceasta la raţiune şi ştiinţă e deplină unitate. E acelaşi proces care evoluează perfecţionîndu-se, adăugîndu-şi

[1] I. Petrovici, *Probleme de logică*, p. 120.
[2] *Ibid.*, p. 121.

elementele mai complecte, controlîndu-se pe sine. Interpretarea psihologică a teoriei cunoașterii kantiene ne îndreptățește să o credem.

PSIHOLOGIE ȘI VIAȚĂ

Descoperitorii în domeniul tehnic au o soartă cu mult mai bună decît cei din domeniul moral. Omenirea e mai recunoscătoare acelora care îi perfecționează confortul, decît față de cei care îi atrag atenția asupra legilor care domină lumea sufletului. Pe cei dintîi îi individualizează, le reține numele cu onoruri mari. Cei din urmă sînt înglobați într-o serie oarecare, fac parte dintr-un grup întreg, înecați adesea în anonimat pur. Se știe precis ce se leagă de numele lui Watt, Ampère, Edison, Hertz. E greu de legat însă de un anumit nume descoperirile morale. Secolul al XIX-lea a dezvăluit pe nesimțite sufletul. Atunci s-au creat științele morale. (Nemții le numesc științe „sufletești" = *Geisteswissenschaften*) alături de cele fizice, exacte. Punctul de vedere psihic a început să apară peste tot. Literatura, arta, morala, medicina, istoria, toate presupun un substrat sufletesc. Puține fenomene, puține lucruri care nu sînt susceptibile de a suporta după ele calificativul „psihologic".

Dar, ca să existe o știință a psihologiei, a trebuit mai întîi să existe *fapte* psihice, adică obiceiuri, deprinderi de autoobservație, de observația altuia, de analiză, de surprindere a seriilor și regularităților sufletești. A trebuit să apară deci în moravurile omenești, înaintea unei speculații psihologice, o *conduită* psihologică.

Dacă o așezăm pe aceasta în fața vieții, e legitim să ne întrebăm care e motivul pentru care a apărut, deoarece nimic inutil nu se naște în domeniul vital. O asemenea întrebare ne lasă, însă, de la început, nedumeriți. Biologicește nimic mai absurd decît conduita psihologică a autoanalizei ori a observației celuilalt. Viața trebuie trăită, nu observată. De mult s-ar fi stins omenirea, dacă oamenii, în loc să lucreze, să iubească, să lupte, s-ar fi oprit în drum, apucați de curiozitate ca să

surprindă în tovarăș ori adversar nu știm ce trăsătură de caracter, o pasiune ascunsă, sau dacă, ceea ce e și mai grav, s-ar fi coborît în ei la fiecare acțiune ca să vadă ce mobil anume a determinat-o. Analiza față de acțiune e o perversitate : din energia elanului vital s-a abătut o bună parte pe canaluri laterale inutile. O inhibiție curioasă ne leagă la un moment dat mîinile, ne paralizează gestul, pînă cînd procedura absurdă a autoobservației n-a fost satisfăcută. De unde vine această purtare și de ce a apărut ea ? E oare psihologia un stigmat patologic, o boală inerentă decadenței speței ?

G. Simmel spune undeva cam aceste cuvinte : „Am impresia că Bergson n-a observat niciodată ceea ce e profund tragic în faptul că viața pentru a putea exista trebuie să se convertească mai întîi în moarte". *(Zur Philosophie der Kunst).* Și în altă parte : „Tragedia culturii spirituale consistă în aceasta că negația vieții e inerentă vieții, vitalul pentru a se realiza are nevoie de propria sa anihilare" (G. Simmel : *Die Tragik der geistigen Kultur*).

Iată, de pildă, elanul vital, curgerea vieții, care, pentru ca să ia conștiință de sine, se diferențiază în indivizi. Dar un individ desprins din natura vie, amorfă, un individ fixat într-o formă oarecare înseamnă o ipoteză muritoare : speța poate fi eternă, unitatea specifică e efemeră. Iată, de pildă, moralitatea. Atîta vreme cît rămîne subiectivă, sufletească, e vie, conține toate aspirațiile noastre clocotitoare de dorințe. De îndată însă ce se obiectivează în norme sociale, obiective, se osifică, se sclerozează și moare. De asemeni religia. Cîtă vreme e o problemă de conștiință, ea e colorată de viața sufletului nostru. Cînd se exteriorizează în dogme, rituri, forme obiective, se fixează într-un mecanism mort, se usucă și dispare. Dacă aplicăm această filosofie a vieții la tema care ne preocupă, ajungem la concluzii asemănătoare. Conștiința de sine e aspectul obiectiv al vieții noastre psihice. Cînd în loc să lăsăm să trăiască tumultuos inconștientul, ne dedublăm în spectator și actor, ca să privim cu manie bolnăvicioasă ce se petrece în noi, înseamnă că din fluviul impetuos care e viața noastră sufletească am abătut ceva lateral, în apă moartă. G. Simmel ne îndreptățește să credem că apariția conduitei psihologice e în divorț total cu viața. Omul per-

fect sănătos e omul de acțiune, „homo faber". A devenit astăzi o banalitate vorba lui Goethe din *Faust*, parafrazînd *Biblia* : „La început era fapta". Omul normal se analizează foarte puțin. O exemplificare strălucită a acestor considerații ne-o oferă cazul lui Amiel. Profesor fără talent, autor de articole indigeste, el ne-a lăsat însă remarcabile trăsături de autoobservație în jurnalul său, acest roman deprimant al unui neputincios. Se cunoaște psihologia lui Amiel. Capabil să priceapă tot, de o sensibilitate și inteligență cu totul în afară de rînd, el era incapabil să execute, să puie în practică cel mai ușor lucru. Viața sa n-a fost proiectată către exterior, ci răsfrîntă înăuntru, pîndind zi cu zi orice modificare interioară.

Această manie de autoanaliză amintește, după cum spune criticul A. Thibaudet, de acele boli prețioase, pe care unii cultivatori le provoacă prin imobilitate palmipedelor ca să obție hipertrofia ficatului *(Intérieurs)*. Amiel gîndește orice, dar nu poate pune nimic în practică. Excesul de analiză îl paralizează. Nu poate nici măcar să-și organizeze un articol : „composer, c'est montrer du caractère". Jurnalul care consemnează autoanaliza e totul : „Jurnalul îmi ține loc de confident, de amic, de nevastă, îmi ține loc de producție, de public, de patrie... mă las trăit, studiat, gîndit și privesc în sufletul meu ca într-o cutie de fenomene, fără să deranjez acolo nimic prin intervenția brutală și pedantă a voinții mele". Ce departe sîntem de „homo faber", nu-i așa ? Ne-o spune el însuși : „Această analiză psihologică e o anticipație a morții, ea reprezintă viața de dincolo de mormînt, dispariția printre fantome, ...sau mai degrabă simplificarea individului, care lăsînd să se evaporeze toate accidentele nu mai există decît în stare de tip, de idee platoniciană... un zero fecund, înseamnă a intra în eternitate, înseamnă a muri, a deveni cel mult virtual". Și în altă parte : „Această viață interioară te face fericit, de acord cu tine însuți, fără agitație, fără nici o tensiune. E starea de suflet dominicană, poate starea sufletului de după mormînt." Am adăuga noi, starea de suflet a budistului care se prepară pentru „nirvana", extazul fakirului care ia contact cu neantul. Același e și cazul lui Marcel Proust, celălalt erou și martir al autoanalizei ; viața de claustrație între patru pereți ai unei odăi aco-

perite cu plută ca să nu intre nici un zgomot de afară, lipsa de contact cu oamenii, observația internă dusă la paroxism, suprimarea completă a vieții și a apanagiilor ei. Maurice Barrès scrie în această privință fraza următoare : „Pour nous autres analyseurs, rien de ce qui se passe en nous ne nous echappe. Je vois distinctement de petits morceaux de rosbif qui bataillent hideux et rouges dans mon tube digestif". Iată cum analiza elimină și suprimă, ca un vînt uscat, viața.

Toate acestea privesc numai auto-observația. Dar poate observația altora, cealaltă față a conduitei, e mai avantajoasă din punct de vedere biologic ? Și această credință se lovește de dificultăți.

În fond, întrucît e folositor să-ți poți reprezenta sufletul adversarului ? Ca să-i cunoști intențiile și să le previi ? E util desigur. Dar dacă mizeria lui sufletească te înduioșează ?

Imaginea zbuciumărilor sale sufletești poate oferi analogie cu propriile tale zbuciumuri. Înțelegerea lor e un început de justificare : fără să vrei te pui din punctul lui de vedere. Concepția psihologică a vieții, aceea care în toiul luptei te face să uiți propria ta cauză, ca să ți-o reprezinți pe aceea a adversarului, constituie o adevărată dezarmare. Un om care se conduce după logică n-are în vedere decît adevărul, în afară de asta e inflexibil. Un om care se conduce după morală își constituie un criteriu obiectiv, fix din ideea de bine. Dar unul care sufere de mania observației va avea veșnic dinaintea ochilor peisajul sufletesc al celui cu care se luptă, cu slăbiciunile si nevoile lui, și o indulgență inconștientă îl va face să greșească față de adevăr ori de bine. Se zice că Frederic al II-lea interzisese predarea doctrinei deterministe în învățămîntul superior pentru motivul că moaie caracterele. Obișnuința observației și reprezentării sufletului celuilalt duce la același rezultat.

Cu toate acestea, dacă conduita psihologică n-ar prezenta decît inconveniente, ea n-ar fi apărut niciodată. Nimic absurd nu se poate menține în moravurile omenești. Poate, dacă obiceiul autoobservației, al observației altuia, persistă în viața omului modern, înseamnă că corespunde la ceva. Poate că divorțul psihologie-viață nu e așa de real. E necesar pentru aceasta să vedem cum a apărut și cum s-a format conduita psihologică.

*
* *

Să începem cu primitivii, fiindcă sînt la modă. Ei cunosc noțiunea de suflet. La început colectivă, neindividualizată, sub forma unei energii difuze, impersonale numită *mana*. O cunosc triburile cele mai sălbatice : waramunga, aruntas, kamilaroi, kurnai din Australia centrală, ca și cele mai evoluate : tlinkit ori kwakiutl din America de nord și descrise de Boas.[1] Cu timpul, această *mana* se individualizează, se incorporează în diferite persoane, realizînd sufletul individual. Toți oamenii au un suflet : fac excepție în unele triburi, femeile. Aceasta are cînd un aspect material : vînează, mănîncă etc., cînd unul spiritual : e asemănat cu umbra, cu sufletul etc. El părăsește corpul în somn. Locul în care se fixează e cînd sîngele, cînd inima, cînd creierul.

În momentul morții, sufletul părăsește corpul. El e de esență divină, ceva sacru, fiind obținut prin transformarea totemului.

Din aceste credințe, se poate vedea că sălbaticii au noțiunea de suflet. Dar ea e acoperită de o mulțime de practici religioase, e întunecată de o întreagă cosmologie.[2] Nu din aceste cîteva datini a putut să apară conduita psihologică propriu-zisă. Aceasta se alcătuiește cu mult mai tîrziu și pe căi diferite.

În ce privește autoanaliza, scrutarea conștiinței, e probabil că se formează ca un corolar al nevoii de spovedanie, inaugurată de religia catolică. Credinciosul trebuie să-și privească periodic conștiința, să culeagă dintr-însa faptele rele, gîndirile nefaste și să le împărtășească preotului. Prin aceasta el se deprindea să se analizeze și să-și înșire, să reproducă tot cursul vieții sale

[1] Richard Thurnwald, *Psychologie des primitiven Menschen* în G. Kafka, *Lehrbuch der vergleichenden Psychologie*, t. I, p. 296. Lévy-Brühl, *La mentalité primitive*, Paris, 1922, E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.

[2] De asemeni, antichitatea greacă nu ajunsese să individualizeze sufletul. Gînditorii greci pluteau între religie și matefizică, Platon în *Timeu* crede că există un singur suflet, acel al universului, din care se desprind altele mai mici. La fel Aristotel *(De anima)* asemăna universul cu un uriaș animal însuflețit de un singur suflet.

sufletești, să se întrebe dacă cutare manifestare psihică e atinsă sau nu de păcat.

Se zice că la mulți oameni, în momentul morții, se petrece o rememorare subită și retrospectivă a vieții întregi. E ceea ce numește Egger : „le moi des mourants". Dar în momentul morții muribundul e asistat de preot. Acesta îl îndeamnă să-i comunice momentele grele din viață, să scufunde într-însul și să-i împărtășească gîndurile vinovate, intențiile josnice, nesatisfăcute. Preotul devine astfel (cu mult înaintea lui Freud !) un psihanalist.

Mai tîrziu, cînd religia a slăbit sau a dispărut, obiceiul propriei analize s-a făcut dintr-un punct de vedere strict moral. Justificarea față de noi înșine, împăcarea cu propria sa conștiință au menținut autoobservația, chiar și după ce a dispărut religia. Mai pe urmă, același obicei a satisfăcut o simplă curiozitate și cu aceasta a început introspecția științifică, ale cărei rădăcini însă se găsesc în spovedania religioasă.

În ce privește cel de al doilea aspect al conduitei psihologice, observația externă, a celorlalți oameni, ea își datorește apariția altor împrejurări. Mi se pare că ea s-a format în viața de curte, de saloane, în special în acelea din Franța în sec. XVII. Ca să ne preocupe gesturile, apucăturile, intențiile altcuiva, trebuie să avem timpul de a le pîndi, de a le observa, trebuie adică să avem vreme destulă de pierdut. Numai într-o societate care n-are nimic esențial de făcut, care petrece, care-și pierde vremea în conversații de salon, în viață ușoară, plăcută, în viață de lene agreabilă, poate apărea o astfel de preocupare. Acest lucru nu se poate întîmpla unui om activ, cu griji, cu treburi absorbante.

O asemenea îndeletnicire apare tocmai cînd noblețea franceză își părăsește misiunea ei socială, dezertează, pămînturile și castelele din provincie, ca să se așeze, sub Ludovic [al] XIV-lea la Versailles, constituind o curte parazitară, de intrigi, de emulație, de lingușeală față de monarh. Se naște atunci, într-un asemenea mediu, un fel de mahalagism, superior celui vulgar într-atît întrucît își aliază cîteodată pe lîngă comentarii josnice și unele cu caracter ceva mai larg, mai filosofic, un mahalagism generalizant care își întinde observațiile de la

cutare domn pînă la omul în sine, pînă la facultăți eterne omenești.

Judecăm adesea cu severitate *mahalagismul*. Într-o anumită privință însă, cînd e ceva mai elegant și făcut de oameni de spirit, el poate duce direct la psihologie, adică e una din sursele directe ale acesteia.

Cel mai bogat repertoriu de documentație psihologică vie și directă ne-o oferă *Memoriile* ducelui de Saint-Simon. Recitiți această enciclopedie psihologică : veți găsi într-însa, alături de atîtea trăsături eterne ale sufletului omenesc, nenumărate indiscreții, comentarii interesante, intrigi, colportări, adică tocmai ceea ce carcaterizează astăzi spiritul unei cucoane de suburbie. Mahalagism se găsește oriunde e un cerc social restrîns, în care toți membrii se cunosc, se văd zilnic, își descopăr defecte ascunse, se pîndesc și se descriu unii pe alții. Fie că mediul social e Tătărașii ori dealul Spirei, fie că e Faubourg Saint-Germain ori Saint-Honoré, dacă grupul e mic, colportajul și denigrarea începe. Firește, mai mult ori mai puțin artistic, mai mult ori mai puțin spiritual. O astfel de societate protejată de lene și însuflețită de emulație și intrigă (ca întotdeauna cînd e vorba de cîștigat favoruri pe lîngă un despot) se găsea la curtea lui Ludovic al XIV-lea și Ludovic al XV-lea.

E caracteristic cum singurul discipol al lui Saint-Simon, Marcel Proust, și-a petrecut viața sa de snob monden într-o lume foarte asemănătoare aceleia pe care a descris-o Saint-Simon, în aristocrația din Faubourg Saint-Germain.

Saint-Simon avea mai multe motive decît oricine să fie amărît, acrit : era ratat (deci invidios) în societatea în care trăia. Partizan al feudalismului local distrus de Richelieu, trăia la curte în dizgrație, antipatizat de rege tocmai fiindcă, în loc să se lingușească, susținea drepturile feudalismului. Era pe lîngă acestea extrem de ambițios și avea un deosebit spirit de aversiune contra noilor nobili trîndavi și fără demnitate. Era firesc astfel să aibă contra lui diferitele secte, grupuri și grupulețe, strînse în jurul unui tiran mai mic ori mai mare, cum era „La cabale" a marelui Dauphin, ceea ce se chema „Le monde de Meudon", „Les Batards" (comte de Toulouse, duc de Maine) etc.

Între toate acestea domnea un spirit de gașcă extrem de sever pentru defectele celorlalți. Saint-Simon îi avea pe toți contra lui. Cum era vanitos, răutăcios și inteligent, se înțelege că ne-a lăsat cele mai adînci picturi ale caracterului omenesc. Desigur, adesea, se cobora pînă la josnicii ori simple deșertăciuni.

Iată ce spunea despre el însuși Ludovic [al] XIV-lea : „Mr. de Saint-Simon ne s'occupe que de rangs et de faire le procès à tout le monde".

Dacă răutatea lui Saint-Simon e notorie cînd e vorba de oameni din aceeași clasă cu el, cînd e vorba de burghezi, atunci el se coboară la amănuntele unei adevărate psihologii de mahala.

Iată ce scrie despre Voltaire : „Arouet, dit Voltaire, fils d'un notaire qui l'a été de mon père et de moi, fut exilé et envoyé à Tulle pour des vers satiriques fort impudents. Je ne m'amuserais pas à marquer une si petite bagatelle, si ce même Arouet devenu grand poète et academicien, sous le nom de Voltaire, n'était devenu une sorte de personnage dans la république des lettres et une manière d'important dans un certain monde... Il était fils du notaire de feu mon père que j'ai vu bien des fois lui apporter des actes à signer. Il n'avait jamais pu rien faire de ce fils libertin, dont le libertinage a fait enfin la fortune sons le nom de Voltaire, qu'il a pris pour déguiser le sien". Iată o serie de detalii perfect indiferente unui spirit modern, egalitar și fără preocuparea psihologică. Le-am citat însă, ca să se vadă că observația psihologiei altuia e foarte înrudită cu mahalagismul spiritual.

Mai adăugați la toate acestea nevoia foarte explicabilă omului care trăiește la această curte să afle ce se ascunde în dosul etichetei severe, care e realitatea ascunsă de aparențele regulilor ipocrite de *savoir-vivre*. De aici, ipoteze asupra sufletului omenesc și a legilor sale pentru a descoperi în dosul convențiilor și ipocriziei adevăratul fond al structurii psihice.

Cînd nu apare ca o problemă de scrutare religioasă a conștiinței, psihologia se înfățișează ca o anumită mentalitate de clasă, ca sportul spiritual al clasei superioare, trîndave, speculînd asupra propriilor ei slăbiciuni de caracter. Moralismul, cum se cheamă această perioadă a psihologiei, e o îndeletnicire subtilă, o disciplină de fi-

nețe, o practică de lux încă departe de viața profundă a societății întregi. Cu timpul viața va întrebuința știința psihică, utilizînd-o la scopuri mai serioase decît la descrierea sau revelarea cîtorva trăsături excepționale ale sufletului omenesc.

Acordul sistematic și total al psihologiei cu viața s-a făcut prin aplicațiunile acestei discipline la cele mai importante probleme practice. Luxul monopolizat a încetat, ca să facă loc unui bun confort comun. Fiindcă inconvenientele examinate mai sus nu sînt constitutive conduitei psihologice. Ele sînt simple exagerări sau insuficiențe care pot fi înlăturate. De pildă, dacă e adevărat că cunoașterea mentalității adversarului nu moaie adesea spiritul de acțiune, e tot așa de adevărat că reprezentarea sufletului adversarului constituie o necesitate indispensabilă în lupta pentru existență. Azi cînd conflictul nu mai e brutal, făcut din lovituri fizice, cînd lupta e pur psihică, cunoașterea exactă a realității sufletești a celuilalt nu mai poate fi neglijată.

La fel, cu propria noastră cunoaștere. Nu e nevoie să ajungem la proporțiile unui Amiel. A avea însă informații precise asupra posibilităților, aptitudinilor, puterilor noastre proprii, înseamnă întrucîtva a realiza anticul „cunoaște-te pe tine însuți". Victimele bovarismului, adică ale aptitudinii de a ne închipui altfel decît sîntem, se pot observa zilnic în jurul nostru. *

Dar psihologia a putut căpăta în ultimul timp, aplicări și mai precise. Din contactul ei cu viața a ieșit o nouă știință : *„psihotehnica"* [1] care se ocupă cu rezolvarea prin psihologie a celor mai importante probleme ale vieții.

Iată, de pildă, *medicina*. Încă de pe timpul magnetismului animal se știa că sugestia, ori simpla convingere, credința pot lecui o bună parte din bolile mintale. Un spirit ca Mesmer (1734—1815), jumătate medic, jumătate excroc, a putut face primele încercări. A venit după aceea rîndul unei foarte curioase doctrine „Cris-

[1] H. Müsterberg, *Psychologie und Wirtschaftsleben*, Lpz., 1918 ; *Lehrbuch der Psyhotehnik* ; E. Stern, *Angewandte Psychologie*, Berlin, 1921.

* Începînd de aici, Ralea a înlocuit textul final printr-un altul în vol. *Psihologie și viață* (1938), p.p. 17—18. Vezi nota de la p. 227 (n.ed.).

tian science", a cărei animatoare, Mrs. Eddy, plecînd de la religie, ajunse la psihoterapie. Mrs. Eddy se născuse cu grave predispoziții psiho-patologice : accese isterice convulsive, letargie, somnambulism etc... La 35 ani, cade pe ghiață și are, cum se întîmplă la astfel de subiecte, un atac de paraplegie. Atunci întîlnește un lucrător frizer, Quimby, care preconiza tămăduirea oricărei boale prin simpla persuasiune, prin credință, prin ceea ce numea el „Mind cure". După moartea lui Quimby, Mrs. Eddy se face propagandista adevărurilor enunțate de acesta și-i fundează la Boston o școală „Știință și sănătate". După doctrina lui „Cristian science", care a luat un formidabil avînt în America, aproape pe punctul de a deveni o nouă religie, orice boală e remediabilă, numai cu condiția să crezi că e remediabilă. Un abces de pildă : în realitatea lui, e ideea pe care o avem despre abces. N-avem decît să ne scoatem din cap această idee și boala încetează. [1]

Sugestia în tratamentul boalelor nervoase a făcut un pas hotărîtor înainte cu Charcot și apoi cu școala de la Nancy a lui Bernheim. Babinski ne-a dat definiția isteriei plecînd de la ideea că e o boală pur mintală, o boală de convingere, iar Freud a ajuns la concluzia și mai revoluționară, anume că toate bolile nervoase sînt sufletești și că manifestațiile fiziologice care le întovărășesc nu sînt decît simple corelate. Toată terapeutica lui e fondată pe această concepție.

Nu mai vorbim de aplicațiunile psihologice în *pedagogie*. Ajutorul pe care ni-l aduc e de mult constatat. Măsurarea precisă a inteligenței copiilor după metoda Binet-Simon, perfecționată de Bobertag, determinarea oboselii, legile mnemotehnice etc., etc. sînt astăzi instrumente indispensabile în știința educației.

Chiar în discipline, în care nu se bănuia pînă astăzi necesitatea metodei psihologice, avem astăzi rezultate remarcabile, obținute pe această cale.

În *drept*, în urma studiilor lui W. Stern, Claparède ori Marie Borst asupra mărturiei, avem astăzi oarecare precizie asupra adevărurilor pe care-l depun martorii. Judecătorul de instrucție, mai ales, poate ști mai mult ori mai puțin, de unde începe minciuna.

[1] Pierre Janet, *La médicine psychologique*, p. 14—21.

De asemeni psihologia criminalului, studiată statistic ori experimental, în funcție de ereditate, mediu, structură mentală, a depășit romantismul lombrozian ca să intre într-o fază pozitivă.

Și mai remarcabile încă sînt contribuțiile aduse de psihologie la viața practică atunci cînd e vorba de *economie politică*. Întîi de toate, în ce privește organizarea științifică a producției. Alături de socialism, care cere multiplicarea producției prin repartiția avuțiilor, industrialismul crede că va obține un randament mai mare al muncii prin organizarea ei rațională.

Taylorismul a făcut deja primii pași. Orientarea și selecția profesională a fiecărui lucrător după aptitudine va aduce o perfecționare și mai mare a acestei organizații.

Diferite institute, prin care cel diriguit de W. Stern și Lippman la Hamburg, s-au îndeletnicit de aproape cu repartizarea muncitorilor în directivele indicate de însușirile lor. Nu se va mai pierde de acum atîta energie în dibuirile inerente celor care au fost puși la o muncă pe care nu o pricep.

Un alt grup de cercetări s-au îndreptat către organizarea reclamei, a vitrinei etc., după legile atenției, ale asociației de idei etc. [1]

Prin toate acestea psihologia s-a împăcat cu viața intrînd ca o colaboratoare efectivă în curentul cel mare al progresului practic. Departe de a rămîne un sport inutil, derivativ al lenei și observației inutile, știința sufletului aduce și ea contribuția sa fecundă la adaptarea cît mai perfectă a omului modern la complexul său mediu.

ASUPRA SATURAȚIEI FENOMENELOR SUFLETEȘTI

Cu ajutorul a diferite figuri de stil s-au atribuit fenomenelor sufletești dimensiuni și proprietăți ca oricărui fenomen fizic.

[1] V. Mataja, *Die Reclame*, Munchen, 1908.

Unele din aceste proprietăți au fost criticate, dintr-un punct de vedere pur filosofic, de către Bergson. Cu toate acestea, în orice manual de psihologie, se poate găsi constatarea că fenomenele sufletești au o intensitate, o calitate și o durată. Durata și calitatea au fost primite și de filosofii intuiționiști. În privința intensității, s-au format însă grave rezerve, izvorîte din ideea că această proprietate e luată prin analogie din domeniul științelor exacte, unde domnește cantitatea și deci evaluarea spațială cu ajutorul numărului. Că e vorba de o simplă metaforă sau de o realitate, faptul e că supoziția după care fenomenele sufletești au o intensitate, este o ipoteză comodă care ne aduce multe servicii în știința sufletului și ca atare o serie de explicații utile, de care nu ne putem dispensa.

Ni se pare însă că proprietățile vieții sufletești reduse la cele trei dimensiuni menționate mai sus — intensitate, calitate și durată, — sînt insuficiente. Fenomenul sufletesc mai prezintă și alte aspecte, neutilizate încă de psihologi. Asupra unui asemenea aspect, voim să insistăm în studiul de față, care, deocamdată, nu urmărește altceva decît să puie o problemă.

Să numim această nouă proprietate saturația unui fenomen psihic. Iată cîteva fapte.

Cînd întîlnim pentru prima oară în societate o anumită persoană căreia îi facem atunci cunoștință, ea ne apare cu totul altfel, sub o altă lumină și sub cu totul alt aspect decît mai tîrziu, cînd relații mai frecvente ne-o fac mai bine cunoscută. Există un moment, primul contact cu o persoană, care nu se poate asemăna cu restul percepțiilor pe care le avem mai tîrziu. Cu un cuvînt, există o anumită virginitate a percepției.

Să-și amintească fiecare impresia, pe care i-au făcut-o diferiți indivizi atunci cînd i-a cunoscut întîia oară. Primul contact prezintă o anumită freschețe, o anumită prospețime, foarte instabilă, efemeră, care se pierde imediat, la contacturile posterioare. Persoana atunci cunoscută întîi își modifică mai apoi contururile, ia o altă formă, se deplasează într-o altă perspectivă, se fixează în fine într-un anumit portret cu o anumită stabilitate.

Putem trece la cazuri și mai simple. Iată un peisaj pe care îl vezi pentru prima oară. Cînd, după săptămîni și luni de vedere, îl mai vezi încă odată, ochiul cu care-l privești nu mai are nimic din cea dintîi contemplație.

Liniile se modifică, raporturile se interpun altfel, unitatea generală se fixează. Altfel privești o privelişte de pe Mont-Blanc şi altfel peisajul locului natal. Altul era un prieten acum cîțiva ani cînd l-ai cunoscut şi altul e acum, după ce vă leagă atîtea amintiri comune.

Din toate acestea se pot trage cîteva concluziuni, care ne vor înainta puțin. Există, aşadar, mai întîi, diferite momente, diferențiate calitativ, în durata unui grup de percepții. Dar încă şi o altă constatare se mai impune : funcționarea îndelungată a unui fenomen sufletesc îi modifică conținutul. Numai prin faptul că un fenomen sufletesc se repetă, el îşi schimbă structura. Să numim acest proces saturația unui fapt de cunoştință. Saturația e altceva decît durata unui fenomen sufletesc. Durata e continuă. Saturația presupune repetiții şi reluări, deci pauze.

Iată, de pildă, o bucată de muzică, pe care o ascultăm la un concert pentru întîia oară. La prima audiție, avem o anumită percepție globală a unei mase de sunete şi de ritmuri, pe care le grupăm într-o anumită ordine. Dar dacă bucata se bisează şi executantul o repetă, a doua oară o percepem altfel. Dacă o mai auzim a treia şi a patra oară, anumite detalii mai pot fi modificate, dar fizionomia generală a melodiei s-a fixat aşa fel, încît audițiile posterioare n-o mai pot modifica. Primele audițiuni anterioare aceleia în care am prins structura melodiei se deosebesc de acelea care urmează acelui moment în care bucata muzicală s-a stabilizat pentru noi într-o anumită fizionomie. Dacă nu avem bună ureche muzicală, va trebui s-o auzim de multe ori pînă îi vom descoperi conturul melodic. Dar după ce am prins-o odată, ea rămîne neschimbată pentru noi.

Aceste audiții repetate pot să se întîmple în aceeaşi seară. Transformări se fac cu siguranță în sufletul nostru. Elementul nou perceput caută să fie asimliat : adică e pus în anumite complexe asociative, e redus la elementele memoriale, e influențat de o serie de analogii. Dar la un moment dat amestecul cu celelalte elemente sufleteşti se opreşte şi percepția se fixează într-o anumită formă. După aceea, intervenția asociațiilor ori a celorlalți factori sufleteşti reuşeşte să mai roadă ceva din fizionomia pe care a luat-o percepția, dar puterea lor e limitată şi efectul eroziunii este destul de neglijabil.

Funcționarea îndelungată a unui fenomen sufletesc aduce aşadar cu ea anumite efecte asupra conținutului său. Care sînt aceste efecte ?

Cînd frecventăm multă vreme o anumită persoană, se întîmplă că un individ necunoscut, care la prima impresie e îmbrăcat încă în mister, capătă pentru noi o anumită formulă precisă. Cutare e om de caracter, cutare altul cinstit şi îndărătnic, un altul sensibil şi capricios. Petre e răutăcios şi meschin, Paul e generos şi entuziast. Formulăm după o îndelungată cunoaştere anumite fizionomii morale, care chiar cînd sînt uşor contrazise, continuăm încă să le păstrăm. O melodie odată prinsă rămîne aceeaşi pentru noi. Filosoful austriac Ehrenfels, în studiul său *Über Gestaltqualitäten*, a arătat cu multă pătrundere cum structura unei percepții rămîne nemodificabilă. O melodie fie că e cîntată din gură, din pian ori din vioară, în do major, sau re, sau fa, rămîne aceeaşi. O catedrală văzută de aproape ori mai de departe, de sus ori de jos, are aceeaşi formă pentru noi. Iată deci efectul principal al saturației nu numai a percepțiilor, dar a tuturor fenomenelor sufleteşti ; după cum vom vedea îndată : după o anumită funcționare, orice element sufletesc tinde către o formă. Un sentiment, o percepție, o judecată, se fixează după o bucată de vreme într-un aspect stabil. Vom preciza mai departe în ce constă acest proces de formalizare.

Formă înseamnă în primul rînd organizație. Prin aceasta înțelegem că diferitele elemente care constituiesc un fenomen sufletesc intră într-o anumită dependență între ele. Ele sînt supuse unei solidarități, care face ca modificarea unuia să aducă numaidecît şi modificarea celorlalte. Dar organizație nu însemnează numai independență, ci şi ierarhie. Elementele sînt dispuse în raporturi de supra şi subordonare. Aranjarea lor e făcută oarecum într-un anumit sens, parcă după un criteriu, care apropie mult organizarea de clasificarea logică. Dar aceasta presupune grade şi preferințe, fie măcar cantitative.

În afară de organizare, forma mai presupune şi fixare. Sînt eliminate din constituția fenomenului sufletesc, care tinde să ia o formă, acele elemente de caracter dinamic, în mişcare şi transformare continuă, care voiesc să modifice începutul de organizare. Se aleg numai elemente stabile, acelea a căror devenire a încetat

și care pot fi astfel oprite din tendința lor continuă de alterare proteică. Organizarea fără stabilizare nu e posibilă. Dacă nu s-ar alege din evoluția continuă a vieții sufletești un moment favorizat care să fie oprit într-o ipostază oarecare, ferită de eroziunea mișcării și schimbării, organizarea s-ar ruina și ea. Formă înseamnă numaidecît încremenire, adică permanență. E format ceea ce încetează de a se mai schimba. Se vorbește despre o formă a evoluției, dar expresia e figurată. Forma nu poate fi decît statică. Altfel n-am pricepe-o ca atare, fiindcă ceea ce e în continuă transformare nu oferă percepției noastre punct de sprijin.

Din aceste două condiții ale ideii de formă, reiese și o a treia. A fixa și a organiza înseamnă a elimina tot ce e tulburător, incoerent, tot ce strică totului, ansamblului. Înseamnă, cu alte cuvinte, a păstra numai ceea ce e necesar constituirii organismului și ceea ce oferă garanții de permanență. Forma e o anumită simplificare, o sărăcire a conținutului prin aceea ce e amorf și eterogen. Formă devine astfel aproape echivalent cu schemă, adică cu un desen rezumativ, cu o prescurtare, din care se reține numai elementele favorabile unității și din care se exclude tot ce e perturbator și periferic.

Saturația unui fenomen sufletesc aduce cu ea creațiune de formă, adică pe măsură ce un fenomen sufletesc funcționează mai mult, el tinde să se simplifice, să se organizeze și să se fixeze. Să verificăm aceste cîteva constatări.

*
* *

Se discută astăzi cu deosebit interes, mai ales în psihologia germană, asupra problemei dacă percepția e un tot organizat, adică dacă ea are o formă ori, cum o numesc alții, o structură, sau dacă nu cumva percepția e, după cum credeau vechii asociaționiști, numai o sumă, o colecție de senzații reunite într-un agregat [1].

Această din urmă atitudine mai înregistrează și astăzi cîțiva apărători care se muncesc să aducă vechiului asociaționism o reabilitare oarecare, cum e, de pildă, bătrînul, fost tovarăș al lui Wundt, G. E. Muller. După el, percepția noastră nu e un tot indivizibil, dar originar.

Ea nu e însă nici un agregat de senzații asociate slab între ele. Percepțiile nu sînt complexe, adică forme intermediare între unitatea deplină și agregat; sînt asociații așa de strînse între ele încît apar sinteze complet unificate [1].

Pentru problema care ne preocupă, faptul că percepțiile sînt unități deplin închegate sau ceva mai puțin e indiferent. Și adepții teoriei complexelor și acei ai teoriei structurilor admit în mod egal că percepția are o formă care e mai mult ori mai puțin primitivă. Am văzut mai sus că Chr. Ehrenfels susține că această formă e invariabilă. Fie că voi vedea catedrala Notre-Dame de aproape ori de departe, de jos ori de sus, ea e aceeași pentru mine, structura ei rămîne nemodificată. La fel cu forma melodiei pe care diferența de timbru ori intensitate n-o poate altera. Pentru această concepție psihologică forma e dată, implicită în însuși procesul percepției. Ea se afirmă, se stabilește, imediat ce cunoașterea noastră ia contact cu un fenomen. Cum toată lumea externă nu e decît o totalitate de percepții, cunoașterea noastră nu este și ea altceva decît o colecție de forme, aproape prestabilite, de tipare gata turnate în care trebuie de la început să percepem lumea.

Această atitudine e ușor de înțeles atunci cînd o considerăm ca o reacțiune contra asociaționismului atomist, care fărămița viața sufletească într-o pulbere de elemente, aliate între ele numai în sinteze provocate de legile asociației. Viața sufletească formează, desigur, un tot invizibil. Ideea de individualitate, așa cum au preconizat-o printre alții mai ales Dilthey și Th. Lipps, colorează cu o specificitate aparte orice act psihic. Această individualitate totală a eului și a caracterului nostru se refrînge pînă și în actul senzației. Dar structuriștii împing încă și mai departe ideea de unitate. După unii din aceștia, inspirîndu-se mai mult de la Meinong și Ehrenfels, decît de la Dilthey, — Koffka, Wertheimer, Koehler —, în

[1] F. Krüger, *Komplexqualitäten, Gestalten und Gefühle*, p. 87—120, în care se face un istoric al problemei.

[1] G. E. Müller, *Komplextheorie und Gestalttheorie*, 1923, *passim*.

afară că sufletul nostru e considerat ca o structură unică, dar chiar fiecare act sufletesc, în parte, în detaliu, percepția ori afectul au structuri parțiale indivizibile. Ar exista o structură globală, eul, apoi structuri parțiale, ale percepției, sentimentului, actului voluntar etc. Fiecare din ele s-ar constitui în forme gata făcute și nu din elemente care se compun treptat.

Dacă ne gîndim bine la mecanismul percepției, ne putem da imediat seamă de elementul de exagerare, pe care îl conține această teorie. Dacă cele afirmate de structuraliști ar fi adevărate, forma percepției ar trebui să se confunde, să fie același lucru cu percepția formei. În adevăr, ar trebui ca forma să fie un element dat dacă nu anterior, dar în orice caz simultan sau măcar imediat în actul percepției. Ar urma ca o percepție de îndată ce se constituie să aibă numaidecît o formă.

E adevărat că majoritatea psihologilor, chiar și din cei mai vechi, de la Ebbinghaus la Titchener, consideră percepția constituită, din momentul ce putem prinde dintr-un grup de senzații o semnificație oarecare. O serie de sunete disparate constituie o serie de senzații. Dacă găsim însă între ele un raport anumit, care le face să fie o melodie, atunci avem percepții. Un jurnal ținut pe dos îmi prezintă o serie de pete de culoare neagră care sînt literele întoarse și care constituiesc tot atîtea senzații. Dacă întorc jurnalul și înțeleg că literele formează rînduri, fraze, prind o semnificație oarecare și am o percepție.

Deosebirea între senzație și percepție ar fi că cea de a doua presupune conștiința unei semnificații, pe cînd cea dintîi n-are nevoie de așa ceva.

Dar semnificație și formă nu e același lucru. Pot să percep un sens acestei clădiri și să nu-mi dau seamă că e o catedrală. I-am prins deci semnificația. Dar aceasta nu înseamnă că am prins ce fel de catedrală e aceasta și ceea ce o deosebește de celelalte. Cînd voi ști că această catedrală se deosebește prin ceva de celelalte voi avea și forma, nu numai semnificația percepției catedralei.

Pot să-mi dau seamă că ascult o melodie, fără să prind încă forma melodiei, fără să știu ceea ce are ea specific, în ce constă unicitatea ei.

Adevărul e că percepția formei nu e imediată, ci e un rezultat al saturației percepției, adică al unei funcționări

mai mult ori mai puțin îndelungate a acesteia. Cînd aud pentru întîia sau chiar a doua și a treia oară o bucată de muzică, îmi dau seama de un desen vag, de o schemă sonoră oarecare. Dar nu o pot identifica, nu o pot fixa și preciza. Știu că mă găsesc în fața unei curbe melodioase de o anumită formă, dar n-o pot indica precis, n-o pot izola după ce are ea caracteristic. După mai multe audiții, se formează cu încetul o schemă care prin eliminări și audițiuni, prin analogii și diferențieri, se desinează din ce în ce mai precis.

Forma e un efect relativ tardiv al percepției. Dar odată constituită, ea tinde să rămîie constantă, să se conserve. În această privință, Ehrenfels are dreptate : forma percepției nu se modifică. Ea opune o rezistență, o inerție. Modificarea ei e anevoioasă și nu e decît parțială. Lucrul acesta îl știu foarte bine profesorii de muzică. Cînd un elev a învățat o melodie fals, adică altfel decît textul, e foarte greu să-l faci să revie la acea virginitate primitivă, la acea disponibilitate sufletească dinaintea învățării, spre a prinde din nou, așa cum trebuie, melodia. Cristalizarea odată făcută tinde să se menție mereu aceeași.

Formele (afară dacă nu sînt iluzii și atunci se corectează imediat, în chiar momentul formației lor) se corectează cu greu.

Din toate acestea reiese că percepțiile tind să-și construiască structuri, că acestea odată construite se conservă. Dar constituirea formelor nu e imediată, ci un efect al repetiției, al funcționării ei îndelungate.

Putem acum întinde aceste constatări și la alte fenomene sufletești. Orice act psihic saturat duce la constituiri de forme.

Iată, de pildă, sentimentul. Cunoaștem o persoană. La început, nu știm pe cine avem în față. Noua persoană e o enigmă. Încetul cu încetul, pe măsură ce o frecventăm, sentimentul de antipatie sau simpatie se formează pînă ajunge la un stadiu fix. Primele raporturi afective sînt dibuiri, bănuieli neprecise. E o epocă de cristalizare, după cum se pronunță Stendhal, în care sentimentul se fixează. Dar dragostea ori ura, odată constituite, ne fac într-o măsură orbi și tot ce contrazice diagnoza pusă de noi e eliminat. Chiar dacă auzim rău de un prieten ori de iubita noastră, nu ne modificăm sentimentul. Și cu

cît frecventăm mai mult pe cineva, adică cu cît sentimentul nostru față de această persoană e mai saturat, cu atît lucrăm mai mult cu forme apriorice, cu „partipriuri", cu atitudine dinainte luată. Acea persoană pentru noi a căpătat o fizionomie, îi cunoaștem mecanismul, îi cunoaștem ceea ce are caracteristic. Ce înseamnă a cunoaște caracterul cuiva ? Înseamnă că după o bucată de vreme de relații reciproce, sentimentul nostru s-a constituit într-o formă față de el. Ce înseamnă a avea principii ? Înseamnă că față de o situație abstractă sentimentele noastre s-au fixat într-o anumită structură. Dar ca să ajungem la forma sentimentului, trebuie prealabil un proces de cristalizare, care durează o bucată de vreme.

Același lucru îl putem spune și despre judecată. La început, cînd luăm contact cu un grup de fenomene, emitem raționamente noi, cu caracter ipotetic. Dar după ce ne-am familiarizat cu acele fenomene, după ce le-am înglobat într-un grup de judecăți care ne par că explică natura lor, ne mulțumim de aci înainte numai cu convingeri, cu credințe, credința nefiind altceva decît saturația unui raționament, adică fixarea lui într-o formă. De fapt, toate judecățile presupun un finalism care e sentimentul de convingere, toate raționamentele tind către credințe. A. Meinong crede că există judecăți care nu presupun convingeri : simple distracții intelectuale în care nu credem și cu care ne jucăm [1]. Dar acestea nu pot avea loc decît asupra unor materii necunoscute asupra cărora nu ne adîncim multă vreme. Căci de îndată ce judecata noastră devine insistentă, de îndată ce raționăm mai multă vreme asupra unor fenomene, e imposibil să nu ajungem la credință, fie chiar la credința că nu știm nimic asupra lor, că acele fenomene nu există. Judecățile ipotetice sînt caracteristice pentru primul contact cu fenomenele. Dacă ele funcționează mai mult timp, e imposibil să nu-și piardă caracterul lor de presupunere și să nu se transforme în convingeri, adică în tipare gata făcute de atitudine intelectuală. Și ceea ce oprește mai pe urmă judecata să se formeze liber sînt tocmai aceste credințe, concluzii saturate ale altor judecăți anterioare, elemente de inerție, în variația gîndirii noastre și în adaptarea ei la schimbările mediului.

[1] A. Meinong, *Über die Annahmen*, Leipzig, 1902.

Aceleași fenomene de formalizare prin saturație se pot ușor observa în domeniul voinței. Poate aici mai mult ca oriunde. Un act voluntar, la început, dă oarecare caracter de libertate. El e o adeziune originală și spontană a eului nostru la o hotărîre oarecare. Dacă același act voluntar e obligat să se repete în condiții analoage, el se fixează într-o formulă, într-o rețetă oarecare, se degradează pînă la automatism și obicei. La început, lucrăm cu hotărîri deliberate. Mai tîrziu însă, cu răspunsuri gata făcute, cu tipuri de acțiuni care se cheamă obiceiuri sau tabieturi sau ticuri. Actul voluntar ezită, deliberează, cum se zice. Motivația lui e incertă, fiindcă nu e fixată. Mai pe urmă însă, motivația ia o anumită formă și se determină după tipare dinainte alcătuite. Și ce e ceea ce numim „caracter", ori „personalitate" altceva decît o formă constantă a voinței, obținută după îndelungate și repetate determinări tipice ? Se zice că educația, profesia, clasa socială, cultura ne formează caracterul. Ce înseamnă aceasta altceva decît că, după atîtea ocazii ale voinței de a se determina, ea adoptă criterii totdeauna aceleași, că e saturată de deliberări identice, care se cristalizează în tipuri permanente ? Caracterul nu e apanajul tinereții. El apare la vîrste mai înaintate, tocmai fiindcă are nevoie de multe repetiții ca să poată lua o formă constantă. Copiii sînt imprevizibili, neașteptați, spontani. Oamenii maturi, închistați în fizionomii morale precise, pot fi ghiciți în hotărîrile [pe] care le vor lua. Unitatea personalității, adică forma coerentă a tuturor actelor noastre sufletești, nu e posibilă nici ea decît după o lungă funcționare. Există desigur o predispoziție fizică originară venită prin ereditate. Dar aceasta e adînc prelucrată, pînă se încheagă în mod organizat și aceasta abia la o anumită vîrstă.

Concluziile acestor constatări psihologice se pot ușor formula. Viața noastră sufletească duce în orice moment, prin însăși funcționarea ei, la constituiri de forme, de structuri psihice. Dar acestea nu sînt, după cum cred structuraliștii, date de la început.

Din contră, ele se construiesc cu încetul. La început, e numai dibuire și dezordine. E discontinuitate deplină. Cu încetul însă, conținutul sufletesc se desinează, se limpezește. Ca să întrebuințăm comparații, se întîmplă ace-

lași lucru ca atunci cînd din imensitatea amorfă a mărilor răsar continentele sau ca atunci cînd din nebuloasa primitivă se schițează nuclee solide. Am putea, pentru a fi mai bine înțeleși, întrebuința o comparație și mai clară. Există unele mașini, care prin baterea îndelungată a laptelui separă din el grăunțele de unt. Din viața noastră sufletească, mereu instabilă și amorfă, se desinează, prin funcționarea ei, elementele stabile, care sînt formele. Odată constituite, acestea reduc libertatea noastră psihică, fiindcă influențează noile formațiuni. Ele constituiesc un avantaj : precizează un conținut vag. Dar prezintă și o serie de inconveniente. Inteligența, sentimentul, voința noastră au mereu nevoie de atitudini noi de adaptare, fiindcă și mediul se schimbă mereu. Însă formele anterioare opresc spontaneitatea și variația vieții sufletești, printr-o inerție, printr-un îndărătnic conservatism. Formele sînt greutăți moarte în sufletul nostru, fiindcă tind mereu să asimileze noutatea și actualitatea în sensul preformării anterioare. Vîrsta accentuează apariția formelor. În tinerețe, tocmai fiindcă posedăm un stoc mai mic de forme, viața noastră sufletească e mai liberă, mai proaspătă, mai spontană. Mai tîrziu, cînd ceea ce numim „experiență“ (care nu e decît o colecție de forme sufletești) intervine mereu, acumulăm predispozițiile către tipism și automatism. Psihologia diferitelor vîrste se poate deosebi după cantitatea de forme acumulate în sufletul nostru : la început foarte puține, la sfîrșit foarte multe. S-ar putea spune că sufletul moare prin forme. Percepția, sentimentul, voința, judecata repetă mereu și nu mai creează nimic.

*
* *

De la aceste considerații de ordin psihologic, putem trece la altele ceva mai largi asupra naturii ideii de formă. Din cele ce preced, se poate vedea că apariția formei presupune un conținut care a funcționat o bucată de vreme, adică un conținut uzat. Forma implică uzajul, adică o funcțiune de oarecare durată, o oboseală, dacă se poate spune, a fondului. Această oboseală e caracteristică însă maturității sau chiar unui oarecare declin. Începutul, tinerețea sînt amorfe.

O a doua concluzie, pe care o putem trage, e că forma implică o simplificare, o schematizare. Am văzut mai sus că atîta vreme cît nu eliminăm o mulțime de elemente sufletești perturbative forma nu apare. Ideea de organizație, de individualitate presupune această simplificare. Cu alte cuvinte, s-ar putea spune că forma e un fond sărăcit, adică un moment, o etapă de rareficare, de reducere și împuținare a bogăției primitive caracteristice fondului.

În adevăr. Atîta timp cît conținutul e prea abundent, prea bogat, forma nu poate să apară. Exuberanța, opulența elementelor duce la confuzie, la anarhie. Ca să poți pune ordine în ceva, trebuie să rarifici, să dai la o parte, să împuținezi.

Nietzsche observase că poporul german așa de plin de viață și de atîtea posibilități, popor încă tînăr și neuzat, nu are un stil național, o caracteristică.

În schimb, francezii, de cultură mai veche, mai uzați, au un caracter mai specific evident. Tinerii n-au personalitate, fiindcă au prea multă viață. Tot de aceea ei n-au politețe și nu înțeleg valoarea regulilor sociale ale etichetei. Epocile de expansiune ale unui popor sînt lipsite de formă, în schimb perioadele de decadență, de alexandrinism sînt excesiv de manierate. Același lucru se petrece și în literatură.

Forma aleasă presupune puțin fond. Atîția și atîția poeți debili, prozatori prea artiști sînt perfecți ca exprimare, dar așa de sterili, de goi în ceea ce au de spus ! În schimb titani, creatori de viață necontinută, de idei, de analize ca Tolstoi, Balzac, Dickens n-au stil. Viața și bogăția sînt încîlcite și fără formă. Bergson a văzut bine acest lucru. Pentru dînsul forma e un punct de ajungere. Ea se obține printr-o rareficare a forțelor. De aci se ajunge, prin reducerea vieții sufletești, la forme oarecum fixe. Forma e un produs caracteristic scăderii vieții.

Pentru Kant, din contră, formele sînt date, sînt puncte de plecare, ele preexistă cunoștinței noastre. Nimic nu poate fi conceput, dacă nu e trecut prin filtrul formelor a priori. Ele au ceva constitutiv, congenital, preexistent oricărei experiențe, oricărei funcționări sufletești. De aici caracterul de opoziție ireductibilă între Kant și Bergson.

Cu ajutorul noțiunii de saturație sufletească și cu analiza pe care i-am făcut-o, poate că acest antagonism devine ceva mai puțin definitiv. Am văzut mai sus că forma nu e dată, că e un rezultat al unui mecanism sufletesc repetat, că ea presupune o simplificare, o organizație și o fixare a conținutului sufletesc. Pînă aci Bergson ar putea fi mulțumit de interpretarea noastră.

Dar, pe de altă parte, e tot așa de adevărat că formele odată constituite (fenomenul se poate constata și experimental) tind să se conserve. Ele se impun după aceea experienței ca forme apriorice. Experiența le modifică prea puțin. Bineînțeles, aici nu e vorba numai de categoriile deosebite de Kant, ci de orice percepție ori judecată, mai mult, de orice fenomen sufletesc, fie el chiar sentiment ori voință. Cu atît mai mult e vorba de formele deosebite de Kant. Spațiul, timpul, cauzalitatea etc. etc. au avut, vorbind genetic, în viața copilului, faze preformale. După aceea, s-a organizat, s-au simplificat și, mai ales, s-au fixat, odată pentru totdeauna, ca criteriu de cunoaștere.

Viața sufletească nu e, după cum crede Bergson, creațiune perpetuă, fiindcă e evoluție, schimbare continuă. Nu există numai inedit și original în decursul vieții noastre psihice. Anumite puncte devin solide, opun rezistență curgerii permanente, se încheagă în forțe inerente care-și impun mereu punctul de vedere și voiesc să privească viața după criteriul lor de forme fixe. Aceste structuri condensate, care opresc noutatea veșnică și fixează stabilitatea sufletului nostru, sînt rezultatul unei îndelungi funcționări sufletești. După cum în biologie țesutul conjunctiv se formează din celulele vii, chiar dacă acestea nu sînt atinse de nici o boală, numai prin simpla lor funcționare, tot așa sufletul își creează structuri mai puțin vii, mai puțin plastice, dar mai stabile. Orice act sufletesc repetat devine formă, sau cel puțin tinde către aceasta. Dar aceasta, odată închegată, impune noilor achiziții o interpretare a experienței după propriile ei criterii, așa cum a arătat Kant.

CÎTEVA OBSERVAȚII ASUPRA PSIHOLOGIEI SIMBOLULUI

Etnografia și sociologia contemporană, prin datele pe care le-au cules din viața sufletească a popoarelor primitive, au adus o literatură extrem de bogată asupra rolului pe care-l joacă simbolul în mentalitatea acestor societăți. Această importanță e așa de covîrșitoare încît, la prima vedere, totul ne apare ca simbol în viața sălbaticilor. Amulete, talismane, idoli, desenuri, jurăminte, formule sacramentale, semne magice, relații juridice, chiar economice, totul are valoare convențională de semnificație reprezentativă. Dar nu numai structura mentală a sălbaticilor australieni ori americani e dominată de puterea și ajutorul simbolului. O privire cît de sumară a vieții spirituale a omului civilizat ne obligă să tragem aceleași concluzii. Arta e plină de simboluri, limbajul, chiar și moravurile juridice, obiceiurile cotidiane toate presupun procese mai mult ori mai puțin adînci de simbolizare. Toată viața socială e plină de aceste semne convenționale. Dar, dacă sociologia le constată obiectiv existența, utilitatea ori rostul, psihologia e chemată să arate cum izvorăsc din conștiința noastră și în baza cărui mecanism. Marcel Mauss, într-o comunicare asupra relațiilor dintre psihologie și sociologie, spune că cel mai complet dar pe care îl așteaptă știința socială de la aceea a sufletului și prin care ar putea-o ajuta în adevăr ar fi acela de a studia și clasifica odată psihologia simbolului.

Odată elucidată, această problemă ar zvîrli raze de lumină și în estetică, în științele juridice, în cele economice, în literatură și în muzică. Căci pretutindeni ne lovim de simbol. Icoanele, cuvintele, schemele, cifrele, miturile și alfabetele sînt nu altceva decît simboluri.

În prealabil însă, e necesar poate să punem oarecare ordine în acest material așa de variat și așa de amorf. Păpușa cu care se joacă un copil, icoana la care ne închinăm în biserică, cuvîntul tehnic pe care-l inventează un savant pentru o noțiune nouă, literele grecești pe care le utilizează algebra, alegoria sub care prezintă o stare de spirit un poet, toate sînt, după cum spuneam, simboluri. Dar toate au aceeași natură? Pornesc din aceeași

nevoie sufletească și exprimă aceeași tendință? O clasificație ne apare oricum necesară.

Hegel spunea despre artă că reprezintă spiritul simbolist al copilului. În adevăr, jocul copilului reprezintă o serie de deosebiri, de visuri realizate prin simboluri. Avem de a face aici cu un proces de idealizare. Păpușile, jucăriile, bastoanele luate drept cai, imaginile, pozele, nu sînt decît materializarea prin semne a dorințelor copilului. Pe deasupra realității el visează, transformînd-o în plăzmuiri aievea după conștiința sa lucidă. Desenul copilului e rareori realizat. El trădează aspirațiile și micile sale idealuri.

Pentru Georges Sand, un covor al bunicăi sale devenise un ținut miraculos: „Era un covor în stil Ludovic al XV-lea cu ornamentații, care, toate, aveau pentru noi un sens. Cutare parte rotundă era o insulă, o altă parte un braț de mare, pe care-l traversam. Chenarul cel mare reprezentînd ananași era pădurea Hereynia. Cîte călătorii fantastice, periculoase sau agreabile am făcut noi cu picioarele noastre pe acest vechi covor!

În altă parte, Stevenson povestește: „Mie și vărului meu ni se dădea porridge în fiecare dimineață. El îl mînca cu zahăr și spunea despre el că e o țară acoperită cu zăpadă. Eu îl mîncam cu lapte și spuneam că reprezintă o țară distrusă de inundații. În timpul acesta, schimbam impresii. Aici era o vale neacoperită încă de zăpadă, dincolo o insulă încă neinundată; aici populația trăia pe bărci, dincolo erau colibe pe piloți“ [1].

Quyerat povestește despre o fată de cinci ani, care petrecea zile întregi în scobitura unei ferestre pe care o înconjura în semicerc cu scaune: acolo se considera într-un castel ai cărui locuitori erau păpușile sale [2].

Ceea ce e jucăria pentru un copil e magia pentru adultul primitiv. „Magia nu e altceva decît domeniul dorinței, credința în realizarea obiectului dorinței prin mijloace născute din această dorință însăși. Credința în eficacitatea externă, obiectivă a unor rituri, a unor anumite practici, provine din interferența acțiunii și a visului susținute unul și celalt prin interese puternice... Sentimentul sigur de sine și de putere asupra lumii conferă

[1] Citați după H. Delacroix, *Psychologie de l'art*, p. 16.
[2] *Ibid.*, p. 16.

gesturilor și actelor care-l exprimă și obiectelor care-l reflectează virtutea de a realiza intenția care-l însuflețește și credința cu care e încărcat“ [1].

Cînd sălbatecul întrebuințează o anumită emblemă sau talisman pentru vindecarea unei boli, orî proferează un descintec de dragoste, el impune elementelor dorința sa.

Iată deci un grup de simboluri, de la joc pînă la magie, care sînt ieșite din nevoia de realizare a idealurilor noastre. Semne caracteristice ale expansiunii poftelor și aspirațiilor noastre — ele sînt rezultate din acea „credință din trebuință“ de care vorbea Fechner și după care credem ceea ce avem nevoie să credem. Propunem să numim acest grup *simboluri dezideratîve*. Din ele fac parte de asemeni anumite mituri, anumite legende, chiar aspecte ale artei și literaturii, care oglindesc o năzuință ascunsă a artistului și a cărei obiectivare sînt. Ele trebuiesc deosebite de alt grup de simboluri care au altă funcțiune.

Cînd un scriitor găsește cuvinte noi pentru noțiuni noi, cînd un copil, care abia începe să vorbească, reușește să desemneze un obiect cu numele său [2], cînd un diplomat, pentru a putea expedia o telegramă secretă, întrebuințează o serie de cifre ori de alte semne convenționale, toate aceste persoane n-au altă intenție decît să exprime într-un fel sau altul un gînd, un sentiment ori o altă stare sufletească. Ei voiesc să se facă înțeleși. Pentru a lămuri obiectiv ceea ce gîndesc ori simt, ei întrebuințează anumite semne. Aici nu mai e vorba de realizarea unei dorințe, iar simbolul utilizat nu mai are rolul să transfigureze realitatea după norma unui ideal, ci pur și simplu o nevoie adîncă de expresie. Arta, cînd nu idealizează, ci numai caută să exprime, uzează de simboluri din această de a doua categorie. Să numim aceste mijloace de exteriorizare: *simboluri expresive*.

Cele dintîi, simbolurile dezideratîve sînt oarecum o reprezentare a idealului. Ele ne servesc visurile și ne dau indicii asupra felului cum am dori să fie existența. Ele

[1] H. Delacroix, *La religion et la foi*, p. 42, *Psychologie de l'art*, p. 32, Lévy-Brühl, *La mentalité primitive* și *Les fonctions mentales dans les sociétés primitives*.
[2] Pentru funcțiunea simbolică a limbajului: E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, vol. I, *Die Sprache*.

se leagă de imaginație, de reverie, au în ele ceva utopic, proiectat pe viitor, către posibilul infinit. Cele din urmă, simbolurile expresive, caracterizează realitatea așa cum este. Ele nu urmăresc transformări, nu oglindesc dorințe nerealizate, urmăresc numai să facă înțeleasă o anumită stare sufletească care încearcă să se exteriorizeze. Ele nu știu de imaginație, de plăzmuire, ci de o anumită ajustare, adaptare a reflexelor și a mișcărilor noastre în raport cu ideile și sentimentele pe care le avem.

Mi se pare că înainte de a încerca să explicăm mecanismul sufletesc al simbolului, trebuia să facem aceste deosebiri între cele două spețe, fiecare pornind din alte complexe psihice.

* * *

Pentru a putea preciza rolul psihic al simbolului, el trebuie situat în structura sufletească ca ocupînd un rol intermediar între imagine și concept. Are comun cu imaginea o anumită putere reprezentativă. Și el evocă totdeauna ceva. Dar spre deosebire de imagine el n-are fluiditatea și impreciziunea acesteia. E oarecum mai palpabil, mai fixat, mai condensat. El nu scapă, nu se topește așa de ușor la analiză. Printr-o anume fixitate, el se apropie de concept. Ca și aceasta, poate însemna nu numai un lucru, ci un grup de lucruri : e deci mai general decît imaginea. Formarea lui înseamnă de asemeni un început de abstracțiune și de generalizare, nu însă o abstracție completă ca la concept. El nu reprezintă încă o depășire totală a gîndirii concrete. Prin anume aspecte, el nu se poate ridica pînă la generalizarea definitivă. De aceea îl găsim mai mult în mentalitățile începătoare, primitive. Acolo trebuie să descoperim și motivul pentru care apare simbolul ca fenomen psihic.

Viața sufletească a copilului, ca și a primitivului, au aspectul de nebuloasă. Totul e vag, nedeterminat, fluid. Imagini se succed altor imagini într-o curgere continuă, fără sistemă, fără orientare, fără țel. Din această goană de imagini, regulată cel mult de legături asociative, omul primitiv voiește să rețină cîteva, acelea care i se par mai importante, voiește să fixeze în puncte stabilite, torentul neconținut al conștiinței veșnic trecătoare. Și

aceasta se întîmplă mai ales atunci cînd primitivul simte nevoia de expresie. Expresii subiective nu există însă. Am arătat în altă parte că numai inconștientul e inexprimabil, fiindcă e strict personal, legat de natura individuală a fiecăruia. Conștiința din contră se caracterizează prin obiectivare. De aceea ea începe cu cel mai obiectiv simț, adică cu ochiul. Un bolnav, citat de Iastrow, povestea că de îndată ce închidea ochii își pierdea cunoștința. Din contră, dacă fixa privirea pe un anumit punct, luciditatea sa rămînea intactă. Oamenii beți cunosc bine această situație : cum închid ochii începe amețeala.

Așadar, pe măsură ce se dezvoltă, viața sufletească tinde să se fixeze, să se oprească oarecum din cursul ei continuu, formînd, putem spune, mici insule solide în fluiditatea primitivă. De la vîrtejul inițial în care imaginile fug, năruindu-se unele peste altele, se înfiripă solidificări, reprezentînd puncte ceva mai permanente ale vieții sufletești. Fiindcă, firește, există stări sufletești, care merită să fie reținute și altele care merită să treacă mai departe, deoarece nu prezintă nici un interes pentru viața practică, pentru adaptarea la mediul social și fizic.

Cum se poate efectua obiectiv această selecțiune, care tinde la o adevărată ierarhie a conținutului conștiinței ? Un prim mijloc constă în a opera anumite condensări bazate pe clasificări și pe generalizări. Din toate imaginile care ne trec pe dinainte, izolăm prin abstracție pe acelea care sînt mai importante. Apoi le comparăm între ele, stabilim asemănările și deosebirile, facem iarăși abstracție de deosebiri, considerăm numai punctele comune și alcătuim mănunchiuri mai bogate, adică concepte.

Dar acest mijloc, după cum se vede, e foarte complicat. El presupune atîtea și atîtea operațiuni grele și evoluate ale mecanismului psihic : abstracție, comparație, găsire de asemănări și deosebiri, generalizare. Conceptul nu se poate înfiripa decît în mentalitatea complexă a omului înaintat. El presupune o mare diferențiere a funcțiunilor sufletești.

Pentru structurile sufletești mai reduse există un alt mijloc mult mai simplu.

Putem ajunge la o selectare, deci la o fixare a anumitor stări sufletești și altfel. Nu avem nevoie de abstracție ori de generalizare. Un grup de imagini se poate fixa

dacă îl asociem direct cu un fenomen ori obiect exterior nouă, adică dacă îl legăm cu un semn exprimabil obiectiv. Cutare obiect sau desen, cutare cuvînt sau strigăt va însemna de aci înainte cutare ori cutare stare sufletească. Nu avem nevoie de abstracție și generalizare : asociația e suficientă adică asociația la o expresie. Un simbol reprezintă un grup de imagini obiectivate. El exprimă tendința către fixare a conștiinței, fixare care nu se poate obține decît cu ajutorul unui mijloc realizat exterior. Simbolul amintește oarecum de procedeele mnemotehnice, după care ne aducem aminte de un lucru, dacă-l legăm asociativ de un altul. El e superior imaginii, prin complexitate, fiindcă presupune mai multe imagini asemănătoare, legate de un semn unic. Dar acest grup nu e selectat după reguli interioare de ordin logic, astracție ori generalizare, ci e constituit numai prin faptul că tot mănunchiul e suspendat de un semn obiectiv, de-o convenție exterioară, care asigură extensiunea părților într-un tot. Prin aceasta simbolul e inferior conceptului, care e un produs prelucrat și obținut după funcțiunile logice. Atîtea mentalități ceva mai debile nu pot reuși să ajungă pînă la idei generale, reușesc însă să se ridice pînă la acest concept ratat, elementar, primitiv, oprit în desfășurarea lui, care e simbolul. E cazul poeților, despre care s-a spus că sînt copii întîrziați. E cazul însuși al savanților care, în neputință de a exprima încă sub formă de concepte noile lor descoperiri, le numerotează cu semne algebrice ori cu litere luate din alfabetul grecesc. Iată un exemplu din nenumăratele cazuri. Cînd s-au descoperit razele Röntgen, s-a observat că există mai multe spețe. Dar nu se cunoșteau încă cu precizie proprietățile fiecăreia. Atunci s-au numit aceste raze pe jumătate cunoscute abia, ca să formeze concepte, raze *a*, raze *b*, raze c etc. etc. Înseși marile ipoteze științifice, care nu oferă încă verificări palpabile, experimentale, cum sînt eterul, electronul etc. sînt într-un stadiu intermediar între simbol și concept. De îndată ce lipsesc conceptului anumite puncte de sprijin, el degenerează imediat în simbol, sau mai exact ori de cîte ori nu se poate constitui un concept, ceea ce rămîne se prezintă sub formă de simbol. Cuvintele, de care ne servim în limbaj, nu sînt totdeauna haina conceptelor. De multe ori ele sînt pure și simple simboluri.

Am văzut așadar că simbolul expresiv presupune o insuficiență logică, care nu permite formarea de idei generale. El are totdeauna o valoare specială, individuală. Știința bazată pe simboluri nu se poate face. E cazul magiei, alchimiei și al disciplinelor cabalistice.

În ce privește simbolul dezideratiy, acesta e oprit, în evoluția lui către concept, nu de insuficiența generalizării, ci tocmai de elanurile imaginației, care aduc o prea mare viteză de generalizare. Dorința transformă fantezia în realitate. Ceea ce lipsește în acest caz e controlul cu realitatea, simțul critic care rectifică divagațiile după categoriile lumii sensibile și după achizițiile experienței anterioare. Un simplu indiciu primește așa de repede generalizarea, încît o pată de pe un covor devine un imperiu, ori un castel adevărat, fiindcă dorința ne-o comandă. Simbolul expresiv arată sărăcie de generalizare simbolul dezideratiy grabă de generalizare. Și într-un caz, și într-altul însă, nu exprimă direct o noțiune, ci e ceva adăugat, juxtapus exterior la operația internă de generalizare. Un steag nu reprezintă ideea de patrie, ci ceva asociat ei, de asemeni o icoană nu reprezintă ideea de Dumnezeu, ci ceva care îi seamănă pe departe și care ne face să n-o uităm.

* * *

Simbolul nu-și atinge complet rostul său de obiectivare a conștiinței, dacă nu capătă o anumită consacrare socială. Tot ce se exprimă e destinat vieții sociale. Puterea de obiectivare e și mai mare cînd trece de la accepția ei individuală la o adevărată convenție socială. O stare sufletească devine și mai permanentă, cînd simbolul prin care am stigmatizat-o e recunoscut și de alții. Astfel el devine patrimoniul societății, are șansa de a fi transmis și generațiilor viitoare, devine chiar un obiect de tradiție. După cum viața individuală își păstrează anumite momente, pe care pentru conservare le stigmatizează printr-o pecete exterioară, tot așa societatea își alege anumite procese, anumite instituții, le leagă de un simbol și le eternizează oarecum. De la ritmul vieții sufletești, care tinde către stabilizare, la acel al vieții sociale, care manifestă aceeași tendință, putem descoperi același pro-

ces al conștiinței, care se leagă de semne fixe ca să se agațe de eternitate, în orice caz să se prezerve de moarte.

ASUPRA EXPRESIEI SOCIALE A EMOȚIILOR

Pînă astăzi încă, în majoritatea manualelor de psihologie, problema expresiei emoțiilor e explicată prin principiile devenite clasice ale lui Darwin, Spencer și Wundt.

Cum o stare senzitivă ca emoția poate fi întovărășită de atîtea manifestații fiziologice : musculare, de respirație, circulatorii etc. ? Pentru ce o emoție spre deosebire de alte stări sufletești capătă o expresie exterioară, pe cînd celelalte rămîn fără nici un fel de putință de manifestare exterioară, fără nici un fel de alfabet care să le traducă în afară ?

Răspunsul lui Darwin ca și cel al lui Spencer era foarte simplu. El se inspira de la doctrina evoluționistă, o altă față a utilitarismului englez, care voia în toate luptă pentru viață, utilizare a mijloacelor celor mai potrivite pentru a învinge. Fie că e vorba de principiul „descărcării restrînse", cum îl intitulează mai mult ori mai puțin impropriu Spencer, fie că e vorba de acela al „asociației obiceiurilor utile", cum îl numea Darwin, ideea centrală și a unuia, și a celuilalt e că emoțiile își asociază de obicei mișcări utile, sau mișcări care au fost odată utile. Pentru ce arătăm, într-un moment de provocație ori sfidare, dinții ? Pentru că odată, în istoria rasei, această stare afectivă era legată de o amenințare de a mușca. Pentru ce, în momentul furiei, strîngem pumnii, ridicăm capul etc. ? Pentru că aceasta e cea mai bună poziție de atac. Și așa mai departe.

La aceste explicații de un evoluționism cam naiv, Wundt, după cum se știe, a adăugat altele două pur psihologice. Prima e aceea a *asociației senzațiilor analoage*. Anumite senzații se întovărășesc de mișcări. De pildă, arătăm o mimică specială a gurii, a nasului, a buzelor cînd gustăm ceva amar și o alta cînd gustăm ceva dulce. Ori de cîte ori vom încerca stări emotive care au ceva analog, care au afinități cu gustul amar ori dulce, chiar în *chip figurat*, vom face aceleași mișcări.

Toate dispozițiile sensibilității pe care limbajul le desemnează prin *metaforele* : amar, dulce etc. se combină cu mimicele corespunzătoare ale gurii. [1]

A doua e aceea a *„raporturilor între reprezentări și mișcări"*. Nu numai senzațiile, dar chiar și reprezentările sînt legate de anumite mișcări. „Cînd vorbim cu emoție despre persoane și lucruri prezente, în mod involuntar arătăm cu mîna înspre el ; dacă obiectul reprezentării noastre e absent, ni-l închipuim prezent în spațiul nostru vizual... De asemeni reproducem prin cuvinte și prin gînduri pline de emoție raporturile de spațiu și de timp, fiindcă reprezentăm ceea ce e mare prin ridicarea mîinii și ceea ce e mic prin scoborîrea ei, trecutul printr-o mișcare din ochi în urmă, viitorul prin aceeași mișcare făcută înainte." [2]

Trecînd de la psihologie la fiziologie, același autor a oferit o teorie complimentară, aceea a modificării inervației. Cînd sensibilitatea e excitată violent, cum e în cazul emoției, ea transmite nervilor motori un fel de paralizie a mișcărilor. De aci atîtea fenomene de derivație în momentul unei stări afective puternice. Nu vom insista aci asupra insuficienței acestor teorii. Ele se pot găsi în orice manual de psihologie.

Astăzi, ni se pare că explicațiile fiziologice ori biologice sînt insuficiente. Trebuie introdus și un alt punct de vedere. În adevăr. Cuvîntul „expresie" înseamnă o exteriorizare, o manifestație comunicativă. Cum trăim în societate, ea nu poate fi exteriorizată decît pentru a ne pune în relații cu ceilalți membri ai grupului. În orice caz, expresia emoțiilor, vizibilă la exterior, are o semnificație socială, cel puțin prin o serie de aspecte pe care vom încerca să le degajăm. Psihologia contemporană se îndepărtează din ce în ce mai mult de la punctul de vedere „robinsonian". Cum omul se naște și trăiește numai în societate, e firesc ca toate actele sufletești să se resimtă de această conviețuire. Memoria (vezi ultima lucrare a lui M. Halbwach : *Les cadres sociaux de la mémoire),* voința, conștiința au fost explicate ca funcțiuni plămădite sub influența mediului social. În ce pri-

[1] W. Wundt, *Grundzig der philos. Psychologie,* vol. III, p. 291 ; G. Dumas, *Traité de Psychologie,* p. 610.
[2] *Ibid.,* p. 611.

ACADEMIA
BIBLIOTECA

veşte emoţia, G. Dumas e primul, mi se pare, care a introdus şi acest punct de vedere, cu ocazia unui studiu asupra surîsului. Psihologul francez observă cu drept cuvînt că majoritatea expresiilor afective au devenit cu timpul un fel de limbaj pe care-l întrebuinţăm pentru a exterioriza anumite stări emotive. „Primul rezultat al vieţii sociale consistă în a face un semn din ceea ce nu era la început decît un strigăt al naturii.

Aşa s-au petrecut lucrurile în ce priveşte surîsul. Din refluxul facial al satisfacţiei şi al bucuriei, am făcut surîsul convenţional şi voit pe care-l întrebuinţăm ca un gest. La început era vorba de o simplă reacţiune mecanică, dar cum această reacţiune uşoară se produce din cauza bucuriei, am transformat-o printr-o autoimitaţie, în semnul voluntar al acestei autoimitaţii. Suportăm influenţa modelelor colective propuse sau impuse tot timpul expresiilor noastre emotive de către starea civilizaţiei în care trăim, de către poziţia noastră socială, de către educaţia noastră... după scheme acceptate şi cunoscute de toţi. Aceste scheme implică în mod necesar şi o selecţie... Dacă ne-ar fi posibil să separăm viaţa noastră individuală de cea socială, să fim cu alte cuvinte «un individ», am putea să separăm expresia socială a emoţiilor noastre de cea fiziologică, dar colectivitatea apasă asupra noastră şi ne impune aceste scheme chiar şi în singurătate. Chiar cînd ar trebui să fim mişcaţi numai pentru noi singuri, exprimăm de fapt emoţiunea noastră pentru alţii şi acest caracter social, amestecat la bucuriile ori la tristeţile noastre intime, ne dă, cînd ne dăm seama, un sentiment de exagerare şi de nesinceritate. Totuşi, e un fapt sigur că, în singurătate, expresiile noastre emotive sînt reduse : gesticulăm puţin, ne limităm la gesturi şi expresii simple şi dacă, cîteodată, ne permitem o gesticulaţie mai însemnată, aceasta se întîmplă fiindcă în imaginaţie jucăm un rol într-o scenă socială“ [1].

Ch. Blondel ajunge la concluzii analoage : „La oricare om ale cărui emoţii se dezvoltă în mediul social (şi e greu de găsit un altul), influenţa unei sistematizări colective

[1] G. Dumas, *L'expression des émotions* in *Traité*, p. 641. cf. de acelaşi *Le sourire*, Paris, 1906.

se exercită în proporţii nedefinite asupra ansamblului reacţiunilor organice şi fizice“ [1].

Alături de aceste generalităţi, mai mult ori mai puţin vagi, putem aduce astăzi oarecari precizări. Pentru G. Dumas expresia emoţiilor e socială într-atît întrucît ea constituie un limbaj, un semn de comunicare exterioară. Ea are de obiect mai mult *relaţiile interindividuale*. Dar societatea are un efect încă mai puternic asupra noastră : după cum a arătat Durkheim, ea exercită o adevărată constrîngere. De multe ori, expresiile noastre emotive ne sînt dictate de ambianţa colectivă şi sancţionate de opinia publică ori chiar de cod. Aceste constatări se pot sprijini pe fapte concrete culese din folclor ori din moravurile diferitelor popoare. Granet a observat la chinezi rituri de doliu : în timpul tristeţii, o anumită expresie a feţei şi a corpului e obligatorie. Cei care n-ar păstra-o s-ar face vinovaţi de călcarea unei reguli sociale şi religioase. Se pot observa şi la noi fenomene asemănătoare.

În popor, la înmormîntări, unele femei apropiate de familia mortului se angajează ca *bocitoare*. Ele au rol social şi satisfac un anumit ritual. Ele exprimă durerea după canoane mai dinainte fixate. Dar societatea poate interveni în determinarea expresiei noastre afective în chipuri foarte variate, care n-au fost, după cîte ştim, descrise pînă acum. Vom încerca aici o enumerare a tipurilor de expresie socială a emoţiilor.

a) *Influenţe excitante*. Se poate observa uşor că un copil cînd cade, dacă nu e văzut de nimeni şi durerea nu e prea mare, se scoală de jos fără să plîngă ori să ţipe. De îndată ce e văzut însă de cineva începe să se lamenteze. Un om singur noaptea, dacă e atacat de cineva, e prins de teroare. De îndată ce zăreşte cîţiva trecători, curajul său creşte, începe să ameninţe sau să se apere. Mulţi oameni sînt deprimaţi, plictisiţi în singurătate. De îndată ce intră în societate, figura lor exprimă mulţumire, verva lor creşte, comunicativitatea le e sporită.

Unii oratori simt şi arată o apreciabilă creştere de energie de îndată ce înfruntă privirile publicului.

b) *Influenţe inhibitive*. În această categorie, trebuie să punem în primul rînd *politeţa* şi regulile sociale de

[1] Ch. Blondel, *La conscience morbide*, p. 263.

cuviință. Nu putem da liber curs tuturor impulsiunilor noastre. Înseși instinctele cele mai puternice, foamea, setea, sînt canalizate și oprite în expansiunea lor naturală de către societate. Mediul ne obligă să ne reținem violența și impulsivitatea. Buna cuviință se opune la manifestarea directă a emoțiilor noastre. De multe ori nu putem rîde, nu putem plînge, nu putem să ne bucurăm ori să ne întristăm atunci cînd voim. Anumite norme de politeță ne opresc exteriorizarea directă a stărilor sufletești. Pentru fiecare circumstanță trebuie să respectăm prescripții fixe. Comprimarea instinctului erotic în rasă a făcut posibilă *pudoarea*, această politeță ancestrală a sexualității.

Pe lîngă politeță, care e o exprimare, o inhibiție parțială a emoțiilor, trebuie să pomenim de *timiditate* care e o inhibiție totală. După cum unii indivizi sînt excitați, stimulați de prezența societății, alții sînt paralizați de îndată ce pășesc pragul unei camere unde sînt reunite mai multe persoane. Atmosfera socială poate suprima la unii indivizi orice contenență, orice prezență de spirit, cîteodată poate desființa chiar atențiunea și memoria. Valoarea lor sufletească scade sub nivelul normal. Expresia figurii lor devine distrată, abătută ori deprimată. Ei fac foarte puține gesturi și acelea dezordonate. Fizionomia lor exprimă cu totul altceva decît aspectul obișnuit.

c) *Influențe derivative*. Afară de inhibiție ori excitație, societatea mai poate falsifica expresia emoțiilor noastre. F. Paulhan, într-o lucrare, *Les mensonges du caractère*, a arătat cum se pot modifica manifestările noastre sufletești, dînd naștere la derivate sentimentale, la falsificări de caracter.

În lupta pentru existență, simularea stărilor noastre sufletești poate fi foarte utilă. Sinceritatea e o prescripție morală. Ea nu poate fi totdeauna o realitate psihologică. S-a zis că limbajul a fost dat omului ca să-și ascundă gîndul. La fel, se poate spune că gestul ca și expresia feței se utilizează de multe ori ca să ascundă adevăratele noastre stări afective. Avem interesul de multe ori să arătăm sînge rece cînd sîntem foarte mișcați, altă dată să apărem emoționați cînd sîntem din contră plini de calm. E necesar adesea să jucăm calmul, indiferența, furia, înduioșarea, disprețul, cînd în sufletul

nostru se petrec stări psihice exact contrarii celor exprimate.

Expresia altor sentimente decît cele adevărate e o armă de luptă analoagă probabil cu simularea morții la unele animale în momentele de pericol. Minciunile de caracter, cum au fost numite, sînt indispensabile succesului în diferite ocazii. Sinceritatea în expresia emotivă e un lux pe care puțini indivizi și-l pot permite. Chiar cei mai candizi, mai cinstiți, nu se pot opri în o mulțime de împrejurări, de la manifestații exterioare care spun altceva decît ceea ce se petrece în forul lor interior. Trebuie să facem pe alții să creadă despre noi ceea ce voim să creadă, nu ceea ce sîntem în realitate. La unii, aceste modificări de expresii sînt ocazionale și trecătoare. La alții însă, simularea devine un sistem. Aceștia adoptă o manifestare exterioară obișnuită, străină de adevărata lor personalitate. E ceea ce se cheamă de obicei *o poză*. Sînt oameni care pozează o viață întreagă diferite roluri sociale. Cutare avar va juca rolul omului caritabil, cutare temperament rece va trece drept sentimental ori înflăcărat, cutare caracter liniștit va întrebuința atitudini romantice. Putem împrumuta un tip, un model din societate, pe care cu bunăvoință reușim să-l reproducem. Există poze de situații și poze permanente care devin de caracter, care transformă personalitatea nativă într-o alta. Există indivizi care adoptă în viață atitudini de eroi teatrali. Conduita lor e actoricească în fiecare moment. E ceea ce numim de obicei *cabotinajul* și care constă în dramatizarea atitudinilor pe care le luăm în viață. Expresia emotivă e adecvată de obicei acestor poze.

d) *Influențe imitative*. În fine, sub influența altor persoane, imităm, printr-un fel de mimetism moral, expresia afectivă a altor persoane cu care venim des în contact și care exercită asupra noastră un prestigiu oarecare. Copilul își modelează exteriorizarea supărării sau a bucuriei după aceea a părinților. Adulții imită, adesea, ticurile, reacțiunile, gesturile prietenilor ori rudelor cu care trăiesc împreună. Avem, de multe ori același rictus al gurii, aceeași mișcare a ochilor, aceeași expresie de indignare, de surpriză, de teamă ca a părinților ori a frații noștri cu care am crescut împreună și fiecare, involuntar, i-am imitat.

De toate aceste influenţe trebuie să se ţină seamă atunci cînd studiem expresia emoţiilor. Condiţiile fiziologice şi legile clasice ale lui Wundt, Spencer or Darwin rămîn, desigur, valabile şi mai departe. Modificările sociale sînt împletite însă cu acestea, fiindcă omul n-a trăit niciodată singur. Ele completează condiţiunile fiziologice. Prin intermediul lor, omul capătă rolul său natural în societate.

SOCIOLOGIA EDUCAŢIEI

E un lucru cunoscut că pedagogia, care a fost întrebuinţată în organizaţiunile şcolare şi în elaborarea doctrinelor pedagogice, de-a lungul secolului al XIX-lea, pedagogia lui Pestalozzi şi a lui Herbart, era mai ales de nuanţă psihologică. Aceasta însemnează că ea dădea importanţă, dacă nu excesivă, dar cel puţin primordială, individualităţii, plecînd de la o serie de idei, elaborate în secolul al XVIII-lea şi a căror culminanţă se găsea în doctrina lui Kant. Perfecţionarea personalităţii a fost idealul etic cel mai indicat pentru o operă pedagogică.

Pe timpul cînd îşi elaborau sistemele Herbart şi Pestalozzi, Europa începuse să fie frămîntată de o serie de curente sociale. Revoluţia industrială din Anglia se produsese ; seria de consecinţe sociale, în ceea ce priveşte deplasarea claselor, era întrucîtva realizată. Cu toate acestea, mişcarea socială era încă în stare rudimentară. În tot secolul al XIX-lea am avut a face cu cele mai puternice manifestări de curente sociale. Şi aceste curente sociale nu erau decît teoretizarea nevoii de reformă socială, pusă pentru întîia oară înaintea culturii omeneşti. Atunci, prin dezvoltarea enormă a doctrinelor democrate, realizate în cea mai mare parte prin legi democrate, şi ca o consecinţă a revoluţiei industriale, s-a realizat o serie de schimbări în structura economică, sub forma unei limitări a puterii capitalului. Aceste probleme generale, trebuiau să aibă o influenţă şi asupra pedagogiei. Şi această influenţă a adus ceea ce se cheamă acum, sociologia pedagogică. Pedagogia nu o mai concepem ca o disciplină, aplicată numai asupra sufletului copilului,

care să ţină seama de structura individuală a acestuia, considerat ca un fel de Robinson în insula sa. Educaţia e mai ales o funcţie socială.

Rezultatele acestei sociologii pedagogice le vom menţiona în linii foarte rezumative, ca să se înţeleagă metoda întrebuinţată, şi pentru a putea ajunge la o serie de rezultate mai practice.

S-a observat, din acest punct de vedere, că există o strictă corelaţiune între ceea ce se numeşte tipul social şi tipul ideal de om perfect. Dar idealul de om e o concepţie colectivă. Educaţia trebuie să-l realizeze. Însăşi concepţia, pe care o elaborase cu atîta străduinţă secolul al XVIII-lea şi filosofia lui Kant, concepţia de personalitate perfectă, ea însăşi este strîns legată de cerinţele mediului social, la un moment dat. Astfel se vede că orice societate are omul ei desăvîrşit. Nu există un tip etern de perfecţiune, ci numai desăvîrşire faţă de mediul social.

Dacă luăm tipul social cel mai primitiv, dacă considerăm, spre pildă, societatea indiană nord-americană sau cea australiană, veţi vedea că tipul social este legat acolo de trebuinţele societăţii în care trăieşte. Tipul acesta este vînătorul perfect sau magul, în societăţile care se conduc după o ordine religioasă. Mai tîrziu, în societatea grecească, la Sparta, omul perfect era tipul bine educat fizicește, era aproape sportivul englez din zilele noastre. Mai tîrziu, în evul mediu, dacă avem în vedere educaţiunea care se dădea în clasele bune, figura omului ideal era cavalerul, care trebuia să aibă o serie de discipline educative la îndemîna lui, cu care să poată realiza ceea ce clasa lui îi cerea să fie. Mai tîrziu, cînd apar doctrinele economice, cînd apare capitalismul, comerţul dezvoltat, atunci omul reuşit devine acela care este complet adaptat cerinţelor timpului, omul de afaceri, bancherul, financiarul sub toate formele. Vedeţi, prin urmare, că tipul ideal de om variază, în strictă dependenţă de tipul necesar al unei anume societăţi. Aceasta este de-ajuns pentru a se da o idee de dependenţa în care se găsesc sistemele educative faţă de societate.

Dar mai este altceva. Copilul nu este — cum veţi vedea îndată — acel animal asocial, cum credeau o serie de psihologi, pentru că găsim la dînsul puternice tendinţe către sociabilitate. Totuşi el nu are înnăscută sociabili-

tatea necesară conformării la mediul în care trăiește. Nu este format ca să aibă virtuțile sociale necesare, spre a fi un bun cetățean. Din acest element asocial pedagogia trebuie să tindă a face un element social, adică o celulă care să poată intra în armonia generală. Sociologul Durkheim întrebuințează o formulă foarte expresivă pentru a defini educația. El a spus : „Educația nu e decît socializarea copilului". Copilul, care la început este departe de a avea trebuințele necesare și instinctele, prin care să se poată adapta mediului, devine încetul cu încetul o pastă mai plastică, care satisface nevoile societății, într-un anume moment. Așadar educațiunea trebuie privită ca o operă de socializare a copilului.

Mai este ceva. Ceea ce constituie factorul de conservare a societăților este transmiterea, din generație în generație, a noțiunilor, datinilor, practicilor care asigură continuitatea vieții sociale. Este o inițiere, foarte asemănătoare aceleia care se dă de magi acelora pe care îi introduceau în secretele religiei lor. Această inițiare este educațiunea. Cei tineri erau chemați să li se destăinuiască secretele cu care să poată continua mai departe tradiția, să le ofere formule de coeziune. Acest factor de conservare al societății este educația. Generațiile nu fac decît să-și transmită una alteia un cuvînt de ordine care, dacă modifică amănuntele, păstrează în orice caz liniile mari, asigurînd dăinuirea grupului. Cei antici întrebuințau cunoscutul simbol al goanei forțelor, al făcliei aprinse care se trecea din mîna celui obosit de fugă în mîna celui care cu puteri proaspete se avînta în arenă. Acesta e secretul educațiunii : o generație insuflă celeilalte nevoia de conservare a societății.

Toate acestea sînt idei care circulă azi în sociologie și importanța pe care științele sociale o capătă din ce în ce mai mult a invadat pedagogia. Astăzi pedagogia consideră copilul din două puncte de vedere : psihologic, adică al perfecționării personalității lui în raport cu structura sa individuală, pentru că nu orice educațiune poate fi aplicată la orice fel de temperament ; în al doilea rînd, pedagogia consideră educațiunea ca o ajustare a copilului la mediul social de mai tîrziu. Pentru a putea continua opera generațiunilor care au transmis făclia continuității.

Dacă trecem de la punctul de vedere general, teoretic, la realizări mai practice, găsim că observațiunile de ordin abstract, pe care le oferă sociologia pedagogică, sînt confirmate de pedagogia practică. Iată, de pildă, Școala muncii, care a apărut aproape simultan, diferențiată în două curente. Unul în America, al cărui inițiator a fost filosoful pragmatist Dewey, iar altul, manifestat în Germania și legat de numele pedagogului Kerchensteiner.

Cum a ajuns Dewey la concepția școalei muncii și cum a ajuns mai ales la principii de ordin sociologic ? Dewey povestește că odată, mergînd la un magazin cu furnituri școlare, a cerut mese de lucru, deoarece, ca un principiu de educație, avea și lucrul manual. A intrat deci în magazin și a cerut un astfel de pupitru. Negustorul i-a răspuns : „știu ce cereți d-voastră ; d-voastră cereți material de lucru, dar nu facem decît materialul de ascultat".

Altă dată, același Dewey, trecînd pe stradă, a văzut o firmă, pe care scria : „Școală de natațiune". Și, cum americanul este sportiv, s-a gîndit să capete cîteva lecțiuni de natațiune. Se aștepta să vadă un basin în care să înoate copiii, sub direcțiunea unui înotător priceput. Dar, în loc de aceasta, a găsit o clasă ca oricare alta, cu pupitre, în care erau cîțiva copii. Profesorul îi întreba : „Ce faci ca să înoți ?" Copilul răspundea : „Mă bag în apă".

— Și pe urmă ce faci ?

— Dau din mîini.

Dewey a ieșit indignat și a spus : ceea ce se petrece cu această școală de natațiune se petrece în general în școala noastră ; prea multă teorie pasivă și în schimb nimic practic.

Atunci, cu psihologia caracteristică americanului, care colorează puternic pînă și concepția vieții, Dewey pornește sistemul pragmatist : ceea ce are importanță pentru el în viață este acțiunea. Pentru că în fond omul este un „homo faber" ; trebuie să se adapteze mediului, trebuie să se asimileze ambianței. Și pentru aceasta are două mîini înainte de toate.

Acest punct de vedere pragmatist îl aplică în educațiune, care trebuie să fie un preexercițiu pentru o activitate creatoare. Copilul trebuie să lucreze, iar nu numai să asculte ; trebuie să se adapteze mediului, să fie un colaborator activ al acestui mediu.

Natural, această concepțiune pragmatistă este pe urmă completată prin concepțiunea funcțională a educațiunii. E necesar să facem din fiecare aptitudine sufletească un mijloc de reacțiune, care să corespundă unei anumite funcțiuni biologice în viață. Atunci obiectul de învățămînt pe care-l predăm trebuie să fie prezentat sub lumina utilității lui în viață.

Învățăm de obicei istoria ca o serie interminabilă de date și de nume, fără ca ea să servească la nimic, decît să mobilizeze inutil capul copilului. Istoria trebuie predată altfel : să arătăm copiilor că ea nu este decît reprezentarea, repetată de-a lungul timpului, a unor factori sociali, existînd și astăzi în societate. Pentru Dewey istoria nu este altceva decît exemplificarea virtuților cetățenești. Învățăm o serie de operațiuni matematice pentru viață. Matematica economisește o serie de experiențe, care s-ar putea reproduce la infinit, dacă n-am avea o formulă generală. La fel cu geografia. Nu e necesar să fie numai o înșirare de localități, ci ea trebuie să aibă o utilitate practică, aceea de a cunoaște diferitele puncte în care va trebui să ne deplasăm, pentru a cunoaște mediul fizic în serviciul activității noastre.

Dacă pedagogia lui Dewey este funcțională și pragmatistă, adică dacă trebuie să ajungă să realizeze idealul care este adaptarea omului la mediu, acest mediu este înainte de toate mediul social. Omul trebuie să se adapteze mediului social al timpului său, în care să fie un cetățean activ și creator. Astfel, de la concepțiunea pragmatistă, funcțională ajungem la adaptarea la mediul social. Fiecare om trăiește într-o societate dată la a cărei evoluție contribuie, al cărui ideal de perfecționare trebuie să-l ducă mai departe. Prin urmare, supremul ideal funcțional trebuie să fie să corespunzi unui anumit mediu social.

Aceeași idee, aproape identică, o regăsim la Kerschensteiner cu o singură deosebire : Kerschensteiner face o aplicațiune mai strictă a aceluiași principiu, a aceluiași postulat. El insistă mai mult asupra necesității, care apare în Germania, de a educa pe ucenic, de a-i da o anumită perfecționare, insistă asupra necesității alegerii unei profesiuni în viață și a perfecționării în acea profesiune.

Pentru ca să putem aplica sistemul la pedagogie, trebuie să ne dăm seamă dacă copilul este într-adevăr apt de a primi această educațiune, cu alte cuvinte dacă se găsesc în el anumite aptitudini sociale. Este copilul animalul asocial complet, cum credea romantismul, de acum două-trei decenii, sau cum credea școala de criminologie a lui Lombrozo, după care copilul este o brută crudă, un fel de reeditare a omului primitiv, de la aurora civilizațiunilor ?

Astăzi ideea despre primitiv este mult schimbată. Chiar dacă ar fi adevărată teoria lombroziană și a lui Stanley, după care viața copilului repetă exact viața civilizațiunilor primitive, cele din Australia, prezintă un om complet conformist cutărui mediu social, mediu care îl obligă să evite orice fel de deviație în ceea ce privește viața colectivă. Prin urmare, chiar dacă identificăm, după o metodă foarte discutată, viața copilului cu viața primitivului, ajungem la concluzia că acesta nu este așa de asocial, cum s-ar crede. Înainte de a purcede la măsuri de ordin practic, este necesară elaborarea unui fel de sociologie infantilă. Și lucrul s-a făcut. Avem în această privință un articol mai vechi al lui Gabriel Tarde asupra psihologiei infantile. Anume, Tarde credea că viața socială a copilului, foarte reală, este totuși complet deosebită de viața socială a adultului. Mai pe urmă, o serie de cercetări mai exacte au arătat că viața socială a copilului este, în cea mai mare parte, asemănătoare cu viața socială a omului matur. Iată, de pildă, în ceea ce privește jocul — și avem în această privință o serie de cercetări extrem de interesante ale unui cercetător belgian Varendonck : *Recherches sur les sociétés d'enfants,* în care acesta arată că cea mai mare parte din jocuri nu sînt decît schemele prealabile a ceea ce are să fie viața socială de mai tîrziu. Există în jocurile copiilor raporturi de ierarhie : un copil este împărat, altul haiduc, altul șef de bandă, deci o diferențiere pe ranguri. Apoi se manifestă existența unei serii de tagme sociale. Sînt clase sociale în jocurile copiilor și Varendonck arată fel de fel de exemple de această diferențiere politică.

Din toate teoriile care s-au emis asupra jocului, cu siguranță că cea mai acceptabilă este aceea a lui Karl Groos, după care jocul este o preparare pentru viața serioasă, este un preexercițiu al vieții. Copiii care s-au ju-

cat — și lucrul s-a verificat experimental — sînt cetățenii cei buni ; copiii cari nu se joacă, acei palizi, acei izolați, mofturoși, fac pe neconformiștii, pe neurastenicii, pe solitarii, nu sînt buni cetățeni. Copilul care s-a jucat este un viitor element social și creator efectiv în societatea sa.

Veți spune că jocul dispare. El totuși lasă urme, lasă predispoziții de educațiune socială. Saint-Marc Girardin, vorbind despre cultura clasică spunea o vorbă foarte spirituală, relativ la învățarea limbii latine : „Je ne demande pas à un honnête homme de savoir le latin, il me suffit qu'il l'ait oublié". Nu e nevoie ca fiii noștri să se joace tot timpul, îmi e de ajuns ca să se fi jucat odată, căci aceasta le lasă predispoziții, chiar cînd au uitat să se mai joace.

Dacă trecem la celelalte activități ale copilului, la activitățile serioase, constatăm imediat fenomene de relațiuni interpsihologice. Copiii au prieteni, se leagă unul de altul după afinități. Deci ei nu sînt așa de asociali cum s-a pretins. Mai mult decît atît, există în viața copilului fenomene de tiranie a masei contra individului nesocial și care se exercită asupra copilului, luat individual. De pildă, constatăm anume reacțiuni de cruzime față de copiii izolați. Copiii solitari sînt persiflați, sînt batjocoriți de masa cealaltă, a copiilor normali. Același rîs este exercitat asupra acelor care apar într-o uniformă caraghioasă, care-i desemnează ca neconformiști. Copiii îi ironizează, îi găsesc ridiculi și întrebuințează rîsul „comme une brimade sociale", cum zice Bergson. Se constată chiar cruzime, din punctul de vedere al sancțiunii sociale, la copii, care merg atît de departe încît își bat joc de estropiați, de schilozi, ori de cei mai bătrîni decît dînșii. Ne aducem aminte cît de rizibil era colegul nostru de clasa [a] III-a care avea mustăți.

Altă dată se pot exercita chiar fenomene de sugestiune a maselor asupra copilului, de pildă fenomenul foarte cunoscut și foarte trist în același timp al sinuciderii unui copil sub impresiunea mulțimii celorlalți. Într-un roman de André Gide, *Les Faux monnayeurs,* se descrie un fenomen patologic foarte interesant : cum o clasă întreagă aduce la sinucidere un copil irascibil, nervos, emotiv, numai prin faptul că a exercitat un șantaj asupra lui, un șantaj care constă din a spune că n-are

curajul să se sinucidă. Această presiune exercitată zi de zi asupra copilului a determinat sinuciderea lui în plină clasă. Altă dată, printr-o sugestiune de masă, s-au constatat fenomene de halucinațiune colectivă, copii cari au avut viziuni. Altă dată, în fine, se constată apucături criminale de furt, de asasinate, care se exercită numai prin presiunea mulțimii celorlalți copii. În *Confesiunile* lui Jean-Jacques Rousseau, este un episod în care autorul, care era la o școală de ucenici, se ducea în fiecare zi și fura fructe dintr-o grădină, deoarece colegii săi de atelier îl împingeau să facă acest lucru, printr-o sugestiune care-l acapara, printr-un fel de autoritate a mulțimii. Și mergea să fure fructe, deși el nu mînca, ci le dădea celorlalți.

În romanul lui Gottfried Keller, *Der grüne Heinrich,* se găsesc de asemeni o mulțime de episoade asupra înclinațiunii copilului către furt și infracțiune, sub presiunea masei.

Nu mai pomenesc de cazurile colective de isterie, pe care le descriu unii pedagogi, și mai ales de influențele de sugestiune ale masei, în ceea ce privește moda.

Povestește Fritz Giese că, într-un moment dat, la școala din Schöneberg, copiii se tatuau, își aplicau un fier roșu, numai din modă, numai pentru a constitui o emblemă colectivă.

Din toate aceste exemple, se poate vedea cum copilul nu este un animal asocial și că sufletul lui este perfectibil, din punctul de vedere al educațiunii sociale. Că nu ne adresăm în pustiu cînd preconizăm educațiunea socială [e] pentru că găsim o serie de atitudini virtuale, iar altele realizate în copil și care îndreptate bine, pot face dintr-însul un viitor bun cetățean.

Ce trebuie să facă pedagogul, pentru ca să obțină din copil un animal socializat ?

În această privință, avem două grupuri de probleme : avem educația socială generală, sau formală, care caută să obțină din copil formațiunea aptitudinilor generale, eterne, formale, apriorice, care există în fiecare grup, și anume : spiritul de solidaritate, de disciplină, de ordine, tendința de a căuta și găsi valori comune cu ceilalți, educațiune sociologică am zice. Apoi mai este altă educațiune, mai specială, politică, în care copilul trebuie adaptat la mediul lui specific, la o anumită societate din care

face parte, la problemele de ordin economic, politic, profesional, ale tipului social, în care s-a născut și în care trebuie să trăiască. Deci două grupuri de probleme : formarea copilului, din punct de vedere sociologic, general, adică pentru a fi apt să trăiască în orice societate, chiar dacă s-ar muta într-o altă țară și pe urmă formarea pentru materia unei societăți anumite, în care trăiește.

În ceea ce privește educațiunea socială generală, ceea ce definește spiritul vieții colective sînt mai ales două caractere esențiale. Viața socială se impune individului oarecum din afară, dintr-un fel de coercițiune. Societatea nu ne permite să avem o serie de capricii individuale, ci ne impune un ideal, o anume religie, un anume limbaj, o anumită modă, care vine din afară și pe care trebuie să le respectăm. Pentru ca să putem face din copil un element social din acest punct de vedere, trebuie să asigurăm două virtuți : spiritul de disciplină și, în al doilea rînd, ideea de sancțiune, contactul cu ceea ce va fi mai tîrziu, presiunea, coercițiunea socială. După aceea, a doua virtute a societății este ca oamenii să se considere oarecum legați de aceleași valori comune, să respecte același ideal, aceleași instituții, să fie solidari unii cu alții.

Cum vom face pe copil să devină cetățean disciplinat, să se desprindă cu aceste elemente de ordine, fără de care orice viață socială este imposibilă ? Mai ales că viața copilului se caracterizează printr-o instabilitate permanentă de umoare. Căci copilul aci este bine și aci este rău dispus ; aci iubește, aci urăște ; azi îi place o jucărie, mîine o zvîrle.

Instabilitate de dispoziție, ritm foarte capricios al tensiunii sufletești, iată caracteristica copilului. Cum ajungem să putem aplica virtuți contrarii acestei instabilități ?

Cum vom face ca el să fie ordonat, consecvent, să aibă spirit de continuitate în acțiunile sale, calități care vor face mai tîrziu din copil, un membru util societății ? Noroc este că există și cealaltă față a medaliei și dacă copilul este instabil are alte însușiri, prin care putem pătrunde în viața lui intimă. Acest caracter este sugestibilitatea enormă a copilului.

Guyau observă că într-o privință copilul este asemănător unui halucinat. Copilul primește, fără critică, fără opoziție, tot ce vine de la o influență puternică, din

afară. Lucrul a fost dovedit experimental. Avem o foarte amuzantă experiență a lui Binet și Henry : ei prezentau copiilor o serie de linii de o anumită dimensiune. Copiii își întipăreau în minte dimensiunile acestor linii, care apoi erau amestecate cu altele de alte dimensiuni. Erau rugați să caute primele linii și copiii le găseau ușor. Era de ajuns însă o singură întrebare ca să-i turbure și anume : „Sînteți siguri că acestea sînt liniile ?“ Și atunci 89 la sută greșeau, nu mai recunoșteau liniile. Era deci o simplă sugestiune de îndoială foarte ușoară, pentru ca elevul să nu mai fie sigur de ceea ce ochii lui indicau ca sigur cu o clipă înainte.

Așadar, există o anume susceptibilitate în viața copilului și pe aceasta trebuie să o utilizăm, pentru a forma spiritul lui de disciplină. Și anume cum ? Printr-o afirmațiune — cel puțin în prima vîrstă a copilăriei — categorică, a principiilor educative.

Există dacă nu o prejudecată, dar oarecum o idee preconcepută, că sînt foarte utile în pedagogie discuțiunile cu copiii. Da, dar aceasta numai de la o anumită vîrstă, căci la început, tocmai pentru a favoriza această susceptibilitate, credința categorică este mult mai utilă, pentru a împiedeca ca în sufletul instabil al copilului să se producă o anarhie morală.

Disciplina școlară trebuie să se bazeze pe acest categorism apodictic al autorității pedagogului, fără însă ca acesta să fie un tiran, să terorizeze o clasă. Totul depinde de talentul lui personal. Trebuie să aibă autoritate disciplinată, hotărîtă, iar nu șovăitoare, care ar putea da naștere anarhiei de care vorbeam.

Natural că disciplina e una și frica de pedeapsă alta. Profesorul trebuie să evite, cît se poate, teroarea. Trebuie ca autoritatea lui să fie primită benevol de școlari. În această privință, regule pedagogice nu se pot da, pentru că toate depind de arta cu care se comportă profesorul în clasă.

În ceea ce privește ideea de sancțiune pe care copilul trebuie să o deprindă ca o consecință firească a greșelii, ajungem la discuțiunea noțiunii de pedeapsă. S-a spus că rolul cel mare al pedepsei este de a fi exemplificativă, adică de a da un exemplu care să paralizeze pe cei care ar avea poftă să reînceapă. Această utilitate a pedepsei, aplicată pedagogiei sociale, este discutabilă, pentru că

una este frica pedepsei și alta fapta bună, din punctul de vedere al moralei libere, autonome.

Frica nu e întotdeauna un remediu. Nu e un remediu nici faptul că mă așteaptă un pericol pentru o anume acțiune a mea. Sînt o mulțime de profesiuni, în care viața este în pericol și totuși omul se îndreaptă spre ele de bună voie. De pildă marinarul, care-și expune zilnic viața, minerii, care lucrează în mine cu grisou. Cu toate acestea, lucrează în acel loc de primejdii nu siliți, nu de frica unei pedepse, ci pentru exercitarea meseriei lor. Puterea de exemplificare a pedepsei, pentru pedeapsă, nu e atît de efectivă. Ceea ce trebuie să urmărim prin represiune este restabilirea prestigiului social, diminuat prin infracțiunea școlară. Dacă prestigiul rămîne micșorat și nu se reacționează prin pedeapsă, autoritatea întreagă a legii școlare este scăzută, de aceea pedeapsa trebuie să tindă la restabilirea prestigiului clasei.

Cum trebuie să fie pedeapsa, pentru ca să dezvolte în copil nevoia sancțiunii sociale, iar nu tirania pedepsei ?

În primul rînd, pedeapsa trebuie să fie obiectivă, copilul trebuie să simtă că l-am pedepsit, pentru că a intrat în conflict cu o anumită lege, care e mai mare decît dînsul, care-l depășește, care e a societății întregi. Nu pentru că am fost nervoși, ori din comoditate, ori din egoism, ci pentru că pedeapsa trebuie să aibă o justificare obiectivă.

În al doilea rînd, este nevoie ca pedeapsa să fie în concordanță cu opinia publică a clasei, adică cu a acelor buni din clasă. Dacă pedeapsa ar fi oarecum neînțeleasă de clasă, n-ar avea eficacitatea necesară, căci ar cădea asupra unui mediu care nu o înțelege. Un mediu nu înțelege ideea de sancțiune decît cînd o aprobă.

Unii pedagogi au emis părerea că pedeapsa, pentru ca să fie într-adevăr folositoare, pregătitoare pentru mentalitatea socială a copilului, trebuie să fie dictată de clasa însăși. E vorba de cunoscutele și faimoasele tribunale de școlari, în care judecători sînt înșiși ei. Unii fac pe procurorii, susținînd un adevărat rechizitoriu, alții fac pe avocații.

Oricît ar fi de moderne aceste tribunale școlare și prin aceasta seducătoare, ele prezintă multe inconveniente : în primul rînd, strică aceea ce vor să restabilească,

adică autoritatea pedagogului, a șefului clasei, care rămîne ca un factor neglijabil și indiferent, ca un factor inutil în viața clasei, care se desfășură și fără el. Dacă este just și adevărat că pedeapsa trebuie să fie în proporție cu infracțiunea, experiența, așa de mică a copiilor, va face ca însăși pedeapsa să nu fie dată cu tactul necesar pentru aplicarea acestei pedepse. Așa încît, voind să se remedieze o încălcare de regulă socială, tribunalele școlare nu fac decît să strice mai mult simțului de autoritate și prin aceasta să aducă în clasă un spirit scăzut de moralizare, care face din ea o mulțime inferioară, dezordonată, prea individualistă, lipsită de rațiune etc.

Regula generală, pe care am observat-o în privința pedepsei, anume ca ea să fie obiectivă, înțeleasă de toată clasa, trebuie să fie respectată și cînd e vorba de sancțiunile pozitive, care constituiesc pe urmă noțiunea de succes în societate.

Ceea ce am spus despre pedeapsă, este valabil și pentru recompensă.

Spuneam că al doilea fapt este solidaritatea.

Spiritul de solidaritate se poate obține la copii în două feluri. Se poate obține prin mediul social școlar din care face parte, și mediul social este societatea în care trăiește și se dezvoltă copilul. În al doilea rînd, prin instrucțiunea socială care i se va da.

În ceea ce privește mediul social școlar, spre deosebire de mediul familiar, n-are acea afectivitate, pe care copilul o găsește acasă. El se mai deosebește și de grupurile de prieteni, pentru că prietenii sînt selectați după afinități, după preferințele lui sentimentale, pe cînd mediul școlar, asemenea mediului social de mai tîrziu al societății, este inspirat de acea abstracțiune rece a unei ordini care domină indivizii. Mediul școlar, asemenea mediului social, prepară pe copil pentru viața socială.

Care sînt mijloacele de a prepara mediul școlar, colectiv, solidar ?

În primul rînd, printr-o regulă, pe care am enunțat-o cam așa : profesorul trebuie să creeze, ori de cîte ori poate, în sînul clasei sale, o stare de mulțime. Niciodată o societate nu e mai puternic închegată, mai coeziv legată, decît în stările pe care le numim în psihologia socială stări de mulțime, stările în care individul dispare ca persoană și e contopit într-un fel de elan social. Sînt

faimoasele, mulțimi care apar la festivități, în stările de panică, de revoluțiune, mulțimile care se formează delirante pe străzi, încălzite de cuvîntul magic al unui orator. Sînt mulțimile care topesc complet spiritul individual al cuiva.

Cum putem obține stările de mulțime în clasă ?

Poate să o facă profesorul, cu ocaziunea diferitelor obiecte de învățămînt, cînd predă istoria și comemorează pe un om mare, cînd vorbește de spiritul colectiv al unei națiuni. Toate acestea, după talentul natural, pot crea un curent de entuziasm, făcînd din toți copiii o pastă omogenă socială, în care copilul se simte integrat și astfel solidaritatea socială se naște încetul cu încetul.

În al doilea rînd, spiritul solidar al copilului, adică sentimentul că face parte dintr-un grup social și că trăiește bine integrat în acest grup, se poate provoca cu ocaziunea pedepselor colective. Trebuie să simtă copilul că oricît ar exista individual, el este legat de un determinism social mai mare decît el. Trebuie să simtă că vina nu este numai a lui, dar a întregului corp din care face parte, a clasei sale, a mentalității clasei, a ideilor care circulă în acea clasă. Micșorarea valorii pe care o are clasa este influențată de anume greșeli, ale fiecărui copil în parte. Astfel fiind, este necesar ca pedepsele și recompensele să fie oarecum colective, să existe o recompensă pentru meritele întregii clase, prin fapta unui individ și invers, să se pedepsească o întreagă clasă din fapta unui individ. Natural, că va trebui să se facă o diferență cînd este cazul de o faptă pur individuală, sau de un fapt determinat de atmosfera generală, care plutește în mediul școlar, din care copilul face parte.

Mai este necesar, din cînd în cînd, să se stabilească bilanțul moral al întregii clase, adică să se stabilească contul de profit și pierderi, din punctul de vedere al comportării întregii clase, față de regula școlară ; să se stabilească ce e meritoriu și ce nu, să se precizeze care sînt abaterile în contra regulamentului.

Spuneam mai sus că societatea se caracterizează prin continuitatea generațiilor. Pentru a stîrni spiritul de solidaritate, iată încă o nouă regulă de pedagogie socială : a ține viu spiritul de continuitate socială în clasă. Profesorul e dator să spuie ce au fost generațiunile trecute, care au fost elevii distinși, meritele lor în societate și

cum s-au conformat mediului lor de viață. Prin aceasta, copilul de astăzi cunoaște copilul de ieri și continuitatea generațiunilor se păstrează prin elementul comun, care este profesorul. În afară de aceasta, sînt foarte necesare societățile postșcolare. Le vedem apărînd și în societatea noastră, în toate părțile. Foști colegi, comemorează, din cînd în cînd, un anumit număr de ani decînd au absolvit școala.

Elevii actuali văd pe premergătorii lor.

Se mai pot indica și alte mijloace de solidaritate școlară : de pildă, excursii școlare împreună cu profesorii, asociațiuni școlare, asociațiuni de gimnastică, de sport, care formînd o serie de conglomerate, creează încă o serie de tipuri sociale, prin care se ajunge la spiritul de solidaritate.

Același spirit se poate trezi și pe calea instrucțiunii.

Amintesc că cele două materii, care ajută mai mult la formarea educațiunii sociale, sînt instrucția civică și sociologia și în al doilea rînd învățămîntul istoriei.

În ceea ce privește învățămîntul istoriei, el trebuie făcut în anume fel. Trebuie să se renunțe la vechile metode de înșirare de bătălii, de acțiunile personale ale unor monarhi și de realizarea unei date care însemnează încheierea unui tratat. Astăzi istoria nu mai e prezentată cum era înainte și cînd se arăta, de pildă, că Luther singur a făcut reforma, fără nici un fel de colaborare socială, că Napoleon a creat tot ceea ce a creat prin simpla putere a geniului său, sau Ludovic al XIV-lea la fel, că singuri indivizii eminenți au creat ordinea socială, fără concursul popoarelor și claselor sociale de care erau înconjurați. Studiem astăzi istoria mai mult sub aspectul instituțiunilor, adică al acelui spirit colectiv anonim care încetul cu încetul își realizează randamentul, formînd momentele caracteristice ale istoriei. Acest spirit colectiv trebuie să-l simtă copilul ca spirit social, ca spiritul normelor sociale generale care în fiecare moment realizează în mod concret faptul istoric.

Aceste cîteva considerațiuni, mai mult de ordin teoretic, au căpătat astăzi o serie de realizări în pedagogia contemporană din țările cele mai înaintate din punct de vedere pedagogic, în Germania și America.

Avem în Germania realizări de educațiune socială sub forma acelor „Freie Schulgemeinde", de care vorbesc în

special P. Gheeb și Georg Wynecken, la Wickersdorff bei Saalfeld și comunitatea școlară, pe care a format-o Hermann Lietz la Haubinde în Turingia, comunitatea școlară — *Landerziehunsheim* — care amintește pînă la oarecare punct de utopiile din doctrina socială a secolului trecut, falansterele lui Fourier — unde copiii trăiesc în comunitate cu profesorii lor. Sînt două tipuri de aceste școli ; este tipul Haubinde din Turingia, care lasă puterea în persoana profesorului și unde profesorul este un fel de monarh care conduce comunitatea și este tipul „Freie Schulgemeinde", unde profesorul are un rol șters. Comunitatea școlară se conduce absolut democratic. Există o adunare a școlarilor, ea decretează măsurile și chiar legile după care se conduce comunitatea. Aceeași adunare este chemată să dea funcționari și chiar să decreteze pedepse. Există un program de activitate și un program de sancțiuni emanat din democrația școlară astfel constituită. Astfel de școli mai găsim la Odenwald, la Oberheimbach și aceea a lui Berthold Otto, la Lichterfelde, lîngă Berlin.

În ceea ce privește tipul american, el este și mai înaintat decît tipul german. Tipul american este cunoscut sub denumirea de „School cityes" și prezintă organizarea unei republici democrate aproape identice cu societatea americană. O profesoară, conducătoare a unei asemenea școli, întrebată fiind de metoda ei de conducere, a răspuns că școala se conduce de opinia publică a școlarilor.

Dacă în Germania funcționarii școalei, care sînt tot elevi, sînt responsabili către profesor, în America avem un tip școlar complet democratic în care funcționarii și acei care conduc comunitatea sînt răspunzători nu către profesori, ci către proprii lor alegători, ceilalți școlari, — care i-au ales la conducerea școalei.

Sistemul din aceste „school-cityes" a fost aplicat și în Elveția de cunoscutul pedagog Förster, care afirmă că a obținut foarte bune rezultate, cel puțin în două-trei stabilimente școlare foarte cunoscute. Natural că asupra acestor realizări trebuie să fim foarte precauți pentru că, dacă există ceva achiziționat în pedagogia sociologică, este tocmai faptul că fiecare instituțiune școlară trebuie să țină seama de mediul specific național și ceea ce poate conveni comunității americane nu poate conveni celei românești. Trebuie să adaptăm tipului social din care facem parte posibilitățile de educațiune socială școlară.

Spuneam odinioară că educațiunea socială poate fi de două feluri : generală și specială. Pînă acum ne-am ocupat de educațiunea generală formală. Există însă și o educațiune socială ceva mai puțin ideală, mai puțin universală, relativă la bazele educațiunii cetățenești, care se referă la un anumit tip social în ceea ce are mai concret, adică la organizarea economică, profesională și politică.

În ceea ce privește educațiunea politică cetățenească, avem un bogat material adunat tocmai în acea școală a muncii de care vorbeam, reprezentată de Kerschensteiner.

Pe vremea cînd scria Kerschensteiner, ideea selecțiunii profesionale în școli nu era destul de dezvoltată. Astăzi s-ar putea adăoga unele selecțiuni profesionale în școli între copii după verificarea și examenul prealabil al unui medic sau al unui institut.

Kerschensteiner propunea — pentru formațiunea conștiinței profesionale — în primul rînd — o prelungire a școalei primare în care să se predea mai mult învățămînt civic decît pînă acum și, în al doilea rînd, formarea unei școli complementare, după școala primară sau după școala rurală, sau școli profesionale de ucenicie, școală complementară în care ucenicul școlar să capete elemente generale asupra profesiunii lui, asupra învățămîntului civic, asupra îndatoririlor politice ce i le impune mediul din care face parte. Aceste școli complementare trebuie să aibă un program în care să se aibă în vedere următoarele : învățămîntul profesional, așa cum se face astăzi, duce la un fel de atomizare a societății : fiecare ucenic învață numai profesiunea lui și-și creează un fel special de a vedea întreaga societate, toată societatea reducîndu-se la ceea ce face el. Cizmarul consideră întreaga societate ca avînd o unică utilitate : cizmăria. Croitorul la fel, medicul la fel. Kerschensteiner susține că trebuie armonizată ideea de profesiune cu interesul general al societății, profesiunea trebuie să intre în cadrul organizării generale din care face parte, și ucenicul trebuie să înțeleagă complexitatea organelor vieții sociale în care reprezintă numai o anumită parte. Acest învățămînt însă trebuie să se armonizeze cu întregul tot social.

Apoi, susține el, trebuie accentuat învățămîntul civic care în școlile românești este din ce în ce mai mult neglijat, ajungînd pe același plan cu caligrafia, desenul și muzica și de multe ori chiar și mai puțin important pen-

tru că dexteritățile mai aduc un element estetic de plăcere, pe cînd învățămîntul civic, așa cum se face astăzi, nu e decît o enormă plictiseală. Învățămîntul civic trebuie făcut așa ca să intre în preocupările egoiste ale copilului, prinzîndu-l prin ceea ce-l interesează în mod egoist. În școlile de ucenici, de pildă, se va insista la început asupra ceea ce interesează profesiunea lui, legăturile cu celelalte profesiuni și încetul cu încetul să se alunece spre învățămîntul civic general. În afară de aceasta, învățămîntul civic trebuie făcut în mod plăcut prin permanente comparații cu viața reală, cu exemple vii din profesiunea ucenicului, pentru a se arăta complicațiunea vieții sociale și a-l duce astfel spre concepțiunea generală a statului.

Apoi, mai trebuie propus în școlile complementare istoria propriu-zisă, făcută în aspectul ei instituțional din care să putem extrage anumite învățăminte sociale pentru viața colectivă în general.

Kerschensteiner mai propune ședători, în care să se explice copilului organizațiunea vieții sociale a statului din care face parte. Apoi case de economii mutuale, care ar avea de obiect și de scop de a deprinde pe copil cu solidaritatea economică. Odată, un copil ucenic spărsese o oglindă care costa 10 mărci aur și n-avea cu ce să o plătească : oglinda a fost plătită solidar de copii. La München, s-a inaugurat o Casă mutuală școlară pentru a dezvolta spiritul de mutualitate, de ajutor reciproc, pentru ajutorarea celui sărac, celui bolnav. Apoi, educațiunea prin asociațiunile tinerești care s-ar înființa independență oarecum de școală, la care profesorii ar da concursul lor, ar oferi sala de întruniri, ar prezida întrunirile, ar canaliza această viață școlară. În fine, sînt celelalte instrumente sociale care perfecționează educațiunea civică, instrumente sociale străine de școală, cum ar fi bibliotecile, muzeele etc.

Nu vom încerca o pedagogie românească în care să putem arăta avantajele și desavantajele sistemului școlar actual, căci ar trebui o serie de cercetări, dar vom face totuși cîteva observațiuni de ordine generală asupra noțiunii de educațiune socială și asupra profitului pe care l-am putea trage din aplicațiunea mai entuziastă, mai idealistă a acestui concept.

Din examinarea, chiar superficială, a structurii noastre sociale de astăzi, din punctul de vedere al aptitudinilor sociale, putem ajunge la concluziuni mai degrabă pesimiste.

Societatea românească, în faza actuală, nu prezintă nici un tip social de societate individualistă în care totul să plece din inițiativa particulară, respectînd ceea ce este social, dar oferind puterea sa de colaborare personală cum e în Anglia.

În același timp, societatea noastră nu este nici o societate colectivă în care spiritul de disciplină, spiritul de ordine să domine ca în Germania.

Dacă nu avem spiritul individualist și nici spiritul colectiv, aceasta cred că este datorit neglijenței operei de educațiune școlară.

Dacă această afirmațiune oarecum pesimistă mi se pare pînă la oarecare punct îndreptățită, să afirmăm că există totuși la noi o anume opinie critică socială. Concepem și criticăm enorm. Deci o lipsă totală de opinie publică nu există la noi. Dar dacă constatăm o opinie publică pur platonică, descoperim în același timp o lipsă de realizare în viața practică a ideilor, pe care fiecare le formulăm în forul nostru interior, dar prea rareori avem curajul să le afirmăm în afară. Există un fel de abulie socială practică.

Avem perfecta concepție de ceea ce este rău sau bine, dar numai din punct de vedere intelectual. Ca să ajungem la acțiune nu putem ; căci există o stare perpetuă de resemnare, de stoicism social.

Asistăm la o descurajare completă a omului plictisit de viața politică, pentru că, deși concepe ce ar fi bine, în mod conștient, nu vrea să realizeze deoarece funcțiunile active sînt paralizate. Aceste funcțiuni active mi se pare că ar putea fi stimulate, canalizate, excitate printr-o anumită educațiune socială. Și ceea ce ne lipsește, pentru a înlătura defectele pe care le avem și pentru a pune mîna la lucru, este înainte de toate educațiunea. Sîntem rău crescuți. Nu există reguli sociale de educațiune. E o neglijență definitivă în această privință. Românul se prezintă în societate printr-un fel de aptitudine naturală, instinctivă, care uneori e fericită alteori nu. Nimic nu s-a făcut în această privință. Vechea critică junimistă a deosebirii dintre formă și fond este încă din nenorocire

justificată, forma nu poate să devină fond decît printr-o operă de educațiune. Educațiunea făcută de popoarele occidentale, acele minuni de autonomie spirituală în rîndul națiunii, ar putea contopi și acest dualism tragic din viața noastră socială : pe de o parte, concepțiunea intelectuală justă, dar pe de alta o realizare minimă, mizeră. Contribuind la această operă de educațiune, am face cea mai puternică și mai adevărată operă democratică.

NOTE

Volumul de față cuprinde opt din cele nouă titluri ale cărții lui Mihai Ralea *Ipoteze și precizări în știința sufletului (Studii psihologice)*, apărută în 1926 la Editura Casei Școalelor și numărînd 272 de pagini. Studiul omis de aici, *Ideea de timp în conștiința modernă*, este însă și el prezent în volumul următor, dar în secțiunea *Studii și eseuri de filosofie*, avînd în vedere desigur conținutul său.

Continuăm cu trei titluri din volumul *Psihologie și viață*, editat de Fundația pentru literatură și artă „Regele Carol II" în 1938 (300 p.). volum care reia majoritatea studiilor din *Ipoteze și precizări...*, mai exact șapte din nouă, și le adaugă trei studii noi, cele pe care le reproducem în continuare.

În fine, *Sociologia educației* este transcris din volumul *Introducere în sociologie*, ediția a II-a, din 1944. El reprezintă singura contribuție specială de pedagogie a lui Mihai Ralea, deși diverse aspecte ale teoriei și practicii educației apar adesea în scrierile sale cu caracter psihologic sau de altă natură.

Ordinea în care se succed textele este aceea pe care le-a stabilit-o autorul însuși în volumele menționate.

Semnalăm de asemenea faptul că cinci din cele douăsprezece studii cuprinse aici au fost reluate de autor, cu unele remanieri și actualizări de conjunctură, în volumele selective *Scrieri din trecut*, II, *(În filosofie)*, ESPLA, 1957, și *Scrieri din trecut*. III, *(În literatură și filosofie)*, ESPLA, 1958.

Dăm mai jos cuvenitele informații cu privire la diferitele ipostaze publicistice și editoriale ale acestor texte.

PROBLEMA INCONȘTIENTULUI

Apărut inițial în *Viața românească*, an. XV, nr. 10—11/1923, pp. 145—159, nr. 12/1923, pp. 309—323 și an. XVI, nr. 1/1924,

pp. 117—137, retipărit în broșură separată, sub egida revistei ieșene, în 1924 și numărînd 56 p., din care ultimele patru cuprind o amplă bibliografie de 108 titluri, grupate în următoarele compartimente: I. Scrieri generale asupra inconștientului, II. Asupra automatismului psihologic, III. Asupra inconștientului afectiv și IV. Asupra interpretării psihanalitice a inconștientului.

Ulterior, studiul a fost inclus, fără bibliografie, în volumele deja citate: *Ipoteze și precizări în știința sufletului*, pp. 5—91, și *Psihologie și viață*, pp. 57—145, precum și în *Scrieri din trecut*, II, pp. 9—80.

FORMAREA IDEII DE PERSONALITATE

Apărut inițial în *Viața românească*, an. XVI, nr. 11/1924, pp. 286—301, nr. 12/1924, pp. 416—427, și an. XVII, nr. 1/1925, pp. 111—121, reeditat și el în broșură de „Institutul de arte grafice și editură *Viața românească*" (40 p.), probabil în 1925, iar nu în 1924, cum se menționează pe copertă, întrucît ultima parte a apărut în revistă în ianuarie 1925, după cum se constată mai sus. Este posibil însă ca publicarea în broșură să se fi produs concomitent cu cea din revistă, ceea ce ar explica reținerea anului 1924 pe pagina de titlu a broșurii.

Studiul a fost reluat, fără modificări, în volumele *Ipoteze și precizări în știința sufletului*, pp. 93—155, și *Psihologie și viață*, pp. 146—212, precum și în *Scrieri din trecut*, II, pp. 81—129, cu unele mici intervenții în text, de care am pomenit deja.

PSIHOLOGIE ȘI SOCIOLOGIE

Apărut inițial în *Viața românească*, an. XVI, nr. 2/1924, pp. 278—281, la rubrica „Cronica filosofică" și semnat M. R., reprodus apoi în volumul *Ipoteze și precizări în știința sufletului*, pp. 173—178. În *Psihologie și viață*, autorul a renunțat la el, după cum nu l-a mai republicat nici în *Scrieri din trecut*.

UN MANUAL ROMÂNESC DE PSIHOLOGIE

Apărut inițial în *Viața românească*, an. XV, nr. 12/1923, pp. 346—349, și reluat în *Ipoteze și precizări în știința sufletului*, pp. 179—187, dar nu și în *Psihologie și viață*.

PRAGMATISM ȘI PSIHOLOGIE

Apărut inițial în *Viața românească*, an. XVII, nr. 8/1925, pp. 233—243, iar apoi în volumele *Ipoteze și precizări în știința sufletului*, pp. 189—208, și *Psihologie și viață*, pp. 230—250.

RELAȚIUNILE DINTRE IMAGINE ȘI GÎNDIRE

Apărut inițial în *Studii filosofice (Revista de filosofie)*, vol. VIII, fasc. III, 15 mai 1916, pp. 140—160, și apoi în volumele *Ipoteze și precizări în știința sufletului*, pp. 209—235, și *Psihologie și viață*, pp. 251—279.

LEGITIMITATEA APRIORISMULUI

Apărut inițial în *Revista de filosofie*, vol. X, nr. 1—2/1924, pp. 48—58, și reluat în volumele *Ipoteze și precizări în știința sufletului*, pp. 237—254, și *Psihologie și viață*, pp. 280—298.

PSIHOLOGIE ȘI VIAȚĂ

Apărut inițial în *Viața românească*, an. XVIII, nr. 2—3/1926, pp. 315—323, și după aceea în volumele *Ipoteze și precizări în știința sufletului*, pp. 255—269, și *Psihologie și viață*, pp. 5—18.

De remarcat că în ultimul volum vechiul final a fost înlocuit cu următorul:

„Afară de această sursă de lux, psihologia, adică sforțarea de a înțelege structura sufletească a altor oameni, își are alte două, în comerț și politică. A trata o afacere cu maximum de avantaj înseamnă a utiliza slăbiciunile celui cu care tratezi, a utiliza momentul cel mai propice al actualității lui sufletești, a-i ghici preferințele, patimile, ticurile, nevoile. A aduna partizani, a face propagandă, a combate adversarul în lacunele și greșelile lui, înseamnă a face psihologie, adică a observa și intui structuri sufletești. În general psihologia apare acolo unde e nevoie de a intra în relațiuni sociale altfel decît prin violență. Conduita psihologică se substituie peste tot mijloacelor directe de reacțiune. Ea reprezintă o *suspendare a acțiunii spontane*, a impulsurilor nemijlocite. În aceasta este nu absurditate, ci, din punct de vedere biologic, utilitatea ei — indirectă dar reală. Ca și Simmel, Max Scheler și L. Klàges cred că aptitudinea către psihologie,

către viața interioară, ca și conștiința în genere, înseamnă o degenerare, o decădere din plenitudinea vitală. Tendința către observația sufletească face parte din acele varii ipostaze ale conflictului dintre conștiință și viață, cea dintîi artificializînd și dizolvînd pe cea de a doua. Dar dacă mentalitatea psihologică n-ar avea nici o utilitate, ea nu s-ar fi format, n-ar persista, n-ar crește în fine în moravurile lumii civilizate. Căci, după o butadă a lui Hegel: «tot ce e real e rațional». ,Prin faptul că există, psihologia servește un sens și un rost.

Observația psihologică, ca și fenomenele de voință, de conștiință (adică de autoînțelegere) reprezintă — cum spuneam — o suspendare a vieții sufletești. Organizarea conștiinței, de la percepție la judecată, înseamnă opriri ale reacțiunilor spontane, amînări de o clipă, pentru ca răspunsul să fie mai adecvat și mai complex. Instinctul și reflexul sînt răspunsuri directe și imediate. Percepția, conceptul, judecata sînt întîrzieri voite ale mecanismului sufletesc pentru o adaptare mai justă. Raționamentul ca și actul volitiv sînt alegeri, opțiuni între mai multe atitudini posibile. Numai fiindcă se oprește un moment, fiindcă se amînă spontaneitatea, viața sufletească se poate îmbogăți. Ca și zăgazul torentelor, inhibiția creează mai multă forță, mai multă energie. A trăi nemijlocit și urgent viața numai în acțiune, fără reprezentări și fără judecată, nu e totdeauna semn de multă sănătate sufletească. A răspunde imediat unui om cu care ești în raporturi sociale, fără a-l înțelege, fără a-i pricepe specificitatea sufletească sau motivul care-l mînă, nu e totdeauna profitabil. Dar desigur nu e de nici un folos să eviți a te cunoaște, să trăiești ignorîndu-te, fără ca un act de introspecție să-ți fi relevat ție însuți puterile și slăbiciunile tale. Auto-observația e cel mai perfect instrument de adaptare. Ea indică ceea ce ți se potrivește și ceea ce nu. Ea arată ce poți risca și ce nu poți. A fura deci vieții nițică acțiune, pentru a îmbogăți experiența mintală, departe de a însemna o descompunere, înseamnă o îmbogățire sufletească."

ASUPRA SATURAȚIEI FENOMENELOR SUFLETEȘTI

Apărut inițial în *Minerva*, an. I, nr. 1/1927, pp. 144—155, și reprodus în volumele *Comentarii și sugestii*, Editura Casei Scoalelor, 1928, pp. 113—133, *Psihologie și viață*, pp. 19—36, și *Scrieri din trecut*, II, pp. 130—144.

CÎTEVA OBSERVAȚII ASUPRA PSIHOLOGIEI SIMBOLULUI

Apărut inițial în *Minerva*, an. I, nr. 2/1927, pp. 164—170, și apoi în volumele *Comentarii și sugestii*, pp. 36—47, *Psihologie și viață*, pp. 37—47, și *Scrieri din trecut*, II, pp. 151—159.

ASUPRA EXPRESIEI SOCIALE A EMOȚIILOR

Apărut cu titlul *Notă asupra expresiei sociale a emoțiilor* în *Contribuții la știința societății*, Editura Casei Școalelor, 1927, pp. 231—238, iar apoi cu titlul reținut și de noi în volumele *Psihologie și viață*, pp. 19—36, și *Scrieri din trecut*, II, pp. 144—150.

SOCIOLOGIA EDUCAȚIEI

Este vorba de o conferință pronunțată la 4 decembrie 1927, în cadrul Institutului Social Român, și reprodusă cu titlul *Educația socială* în volumul colectiv, editat de același institut, *Politica culturii* /1930/, pp. 139—152. Textul a mai fost reeditat în *Comentarii și sugestii*, pp. 48—80, și — în fine — cu titlul schimbat, reținut și în ediția noastră, în *Introducere în sociologie*, Casa *Școalelor*, 1944, pp. 153—174.

SUMAR

Psihologia în opera lui Mihai Ralea V
Cu privire la ediție XVII

Problema inconștientului 1
Formarea ideii de personalitate 66
Psihologie și sociologie 112
Un manual românesc de psihologie 116
Pragmatism și psihologie 122
Relațiunile dintre imagine și gîndire 137
Legitimitatea apriorismului 157
Psihologie și viață 170
Asupra saturației fenomenelor sufletești 180
Cîteva observații asupra psihologiei simbolului 193
Asupra expresiei sociale a emoțiilor 200
Sociologia educației 206
NOTE 225

ACADEMIA
BIBLIOTECA
REPUBLICA SOCIALISTĂ ROMÂNIA

Redactor : GICU ORNEA
Tehnoredactor : CÎRSTEA GEORGETA

Bun de tipar : 09. 10. 1989.
Coli editoriale : 14,44. Coli tipar : 15,5.

Tiparul executat sub comanda
nr. 374 la
Intreprinderea Poligrafică
„13 Decembrie 1918",
str. Grigore Alexandrescu nr. 89—97,
București,
Republica Socialistă România

B.A.R.S.R.
I
566301

Mihai Ralea

SCRIERI

6

ISBN 973-21-0134-2
ISBN 973-21-0133-4

Lei 12,50